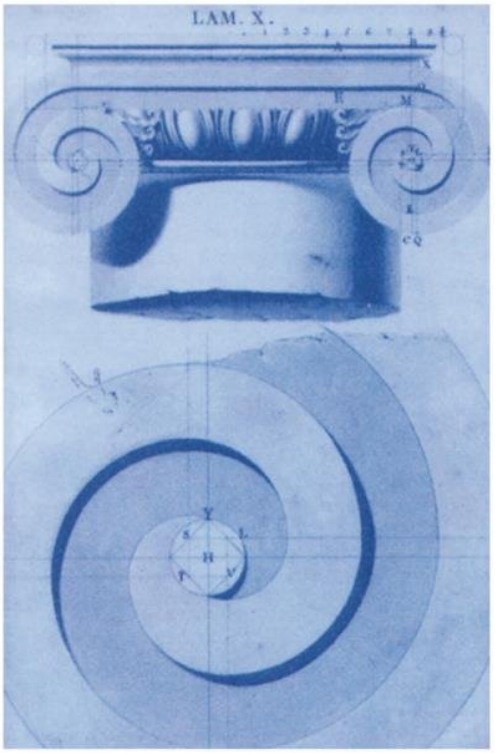
SER Y DIÁLOGO

Leer a Platón



FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

ISTMO

SER Y DIÁLOGO
Leer a Platón

Felipe Martínez Marzoa

ISTMO

© Felipe Martínez Marzoa

© Ediciones ISTMO, S. A., 1996
Colombia, 18. 28016 Madrid
Tel.: 91 345 41 01
Fax.: 91 359 24 12

Diseño:
Joaquín Gallego

ISBN: 84-7090-302-0
D. L.: M-39.610-1996

Impresión
Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

Índice

	Pág.
Prólogo	7
1. La articulación apofántica	11
2. Tránsito a la cuestión del eîdos	19
3. La interpretación apofántica y el «ser»	35
4. La distancia dialógica	47
5. Los sobredistanciamientos intradialógicos, la topología y el símil	55
6. Los guardianes	65
7. Tò agathón y el diálogo	75
8. La línea	87
9. «Las geometrías y las cuentas y lo similar a eso»	97
10. El rechazo de la mímesis	107
11. El alma	113
12. El daímon	125
13. En torno al «Parménides»	133
14. Observaciones finales	145
Bibliografía	153

Prólogo

Cada vez que abordamos algo, lo hemos tomado ya de una u otra manera, lo hemos situado de antemano en una u otra perspectiva, lo hemos tomado «como» esto o aquello, «como» este o aquel tipo de cosa. Este previo «tener por» es, desde luego, merecedor de continua revisión; lo que nunca ocurre es que no lo haya, pues, si no hubiésemos tomado de una u otra manera la cosa en cuestión, sencillamente no estaríamos en relación alguna con ella y nada sabríamos ni nos plantearíamos a propósito de ella. El que el mencionado «tener por» sea «previo» no significa en modo alguno que sea posible una previa exposición de él; por el contrario, si lo fuese, estaríamos en un *regressus in infinitum*. Sólo en el trabajo mismo con la cosa puede ocurrir —y ocurre si el trabajo es especialmente serio— que el previo «tener por» se ponga de manifiesto e incluso que llegue a poder ser discutido. La seriedad del trabajo con algo se mide por la capacidad de someter a continuada autocrítica el previo «tener por».

Pues bien, aquí la «cosa» o el «algo» es el diálogo de Platón. De un trabajar sobre los diálogos de Platón este libro pretende destacar aquel hilo que el autor considera como la expresión de un cierto caso de eso que acabamos de designar como el que el previo «tener por» alcance relevancia y, por lo tanto, capacidad autocríti-

ca. Se trata, pues, de, en un cierto trabajo sobre el diálogo de Platón, hacer notar en especial la cuestión de «como qué» ha de ser tomado el diálogo; no de plantear esa cuestión por separado, planteamiento que ya hemos declarado imposible, sino simplemente de hacerla resaltar.

Con esto queda ya dicho, también, que aquí no se trata de manera especial ningún concreto diálogo o grupo de diálogos, ni tampoco cuestión o círculo alguno particular de cuestiones temáticas, y que, en cambio, se pretende que lo que aquí se dice es relevante para la lectura de cualquier diálogo y para el tratamiento de cualquier cuestión concerniente al decir y el pensar de Platón. Asimismo, dicho queda que el libro está pensado para una lectura continuada, de comienzo a final, y no para que en él se busque en particular el tratamiento de este o aquel punto.

El que en el texto aparezca una considerable cantidad de expresiones en lengua griega no constituye en sí mismo especial problema, pues es fácil ver que, si esas expresiones aparecen en griego, ello se debe precisamente a que en el texto se discute su significado, razón por la cual el substituirlas por una traducción no sólo no facilitaría la lectura, sino que la dificultaría gravemente. Ahora bien, la experiencia del autor en estas lides lo ha llevado en este caso a emplear el procedimiento llamado exactamente «transliteración», que es el que se emplea cuando se quiere *escribir griego* y, por unas u otras razones, no se quiere o no se puede emplear los caracteres griegos; se emplean entonces caracteres latinos, pero no de cualquier manera, sino tratando de que ningún dato lingüístico relevante quede por ello en la sombra, lo cual exige, por ejemplo, romper con el vicio, desgraciadamente frecuente, de intentar reflejar con valores castellanos de las letras latinas la pronunciación escolar habitual entre nosotros del griego. Indicamos a continuación los recursos del sistema de transliteración que

hemos adoptado, bien entendido que las transliteraciones pretenden ser claras y útiles también para aquel lector que, por no ser lingüista, no esté capacitado para discutir la legitimidad de tales recursos.

Los grafemas *b*, *d*, *g* representarán los fonemas consonantes oclusivos sonoros; *p*, *t*, *k* los correspondientes sordos; los oclusivos aspirados, cada uno de los cuales es un solo fonema, se representan mediante los dígrafos *ph*, *th*, *kh*. El grafema *s* representa el fonema silbante sordo. Es obvio lo que representan *m*, *n*, *l*, *r*. Más problemático es *z* por el hecho de que representa algo que en ciertos respectos se comporta como un doble fonema; cabe imaginárselo como un silbante sonoro marcado. Lo que representamos por *u* se pronunciaba en el dialecto ático, en los casos en que era centro de sílaba, de manera próxima a la «u» francesa, pero tenemos que mantener el grafema *u* porque lo representado es en todo caso funcionalmente identificable con el elemento que en otras posiciones suena (incluso en ático) como la «u» latina normal. Los dígrafos *ei*, *ou* representan, por una parte, algo que funcionalmente es diptongo de primer elemento breve, pero, dado que ese diptongo pasa desde VII-VI a. C. a pronunciarse como, respectivamente, «e» y «o» largas cerradas, los citados dígrafos representan también dichas vocales largas cerradas cuando el texto es de un habla que (como los dialectos del grupo jónico-ático) las distingue de una «e» y una «o» largas abiertas. Por lo demás la cantidad de las vocales, que en principio es relevante siempre, en el alfabeto griego se refleja para «e» y «o», y aquí sólo la indicaríamos (con un trazo horizontal encima para la larga) en el caso de que, no haciéndolo, el contexto permitiese confundir la expresión con otra. Escribiremos los acentos tal como se escriben con los caracteres griegos usuales. El lector debe saber que en griego los diptongos tienen siempre *i* o *u* como segundo elemento y que es mera convención gráfica el que el acento sobre el diptongo se escriba sobre dicha segunda vocal. Las secuencias para las que la grafía griega usual entre nosotros

emplea la llamada «iota subscrita» son funcionalmente diptongos (de primer elemento largo) y como tales los escribimos, haciendo, por lo que se refiere a la cantidad del primer elemento, lo que ya hemos dicho; en el caso de que uno de esos diptongos lleve acento, escribimos éste sobre la vocal centro de sílaba. Finalmente, *h* representa una aspiración.

Lo que acabamos de decir no es de aplicación a los nombres propios que aparecen formando parte de nuestro propio texto castellano, ya que éstos no se transliteran, pues la transliteración comporta que la palabra en cuestión sigue estando en griego, y no es ese el caso con los nombres propios, del mismo modo que, en general, tampoco escribimos en su lengua original los nombres propios de otros orígenes. En cuanto a cómo se pone en castellano cada nombre propio griego, es cierto que de hecho hay por ahí impresas las cosas más sorprendentes, pero sólo por ignorancia de la propia lengua castellana, la cual tiene de suyo excelentes recursos para hacer frente a esta tarea [1].

[1] Cf. sobre este último punto M. F. Galiano *La transcripción castellana de los nombres propios griegos* (Madrid 1961), libro del que asumimos los conceptos generales, aunque no necesariamente el detalle de las soluciones.

1. La articulación apofántica

Empezaremos definiendo cierta estructura de la que haremos uso en nuestra propuesta de lectura de Platón, pero empezaremos definiéndola sin presuponer el uso que haremos de ella, incluso sin presuponer nada acerca de cuál es el tipo de uso ni, consiguientemente, acerca de si esa estructura tiene algún papel y cuál en el pensamiento de Platón. Significa esto que sólo después se verá qué papel desempeña en nuestro trabajo la definición que en este capítulo introduciremos y cuál es la justificación que tenemos para introducirla en los particulares y, como se verá, nada obvios términos en que lo hacemos. De entrada, lo único de lo que sí podemos y debemos adelantar una especie de justificación, aunque de momento sólo podrá ser genérica, es este mismo modo de proceder expositivo al que acabamos de referirnos, el empezar por dedicar un capítulo a la definición de cierta estructura sin prejuzgar nada sobre su ulterior empleo. Genéricamente, la justificación de este proceder está en la necesidad de enfatizar lo peculiar de la definición que va a hacerse, y esta necesidad deriva de que, sin remedio, en esa definición habrán de emplearse algunas fórmulas que, perteneciendo a la cultura filosófica usual, sin embargo tienen en el presente contexto un sentido bien distinto del usual; fórmulas a las que, como se verá, no sería aceptable renun-

ciar, pero que, a la vez, sólo son empleables si se consigue encontrar en ellas algo antes o por debajo o más allá de su presencia en el repertorio técnico consabido. Así, emplearemos la expresión «algo de algo» o «algo como algo», donde, como es sabido, en el paso de una a la otra variante, el orden de aparición de los dos «algo» se invierte, digamos: «algo-1 de algo-2» o «algo-2 como algo-1»; si Teeteto ríe, la risa es algo-1 y Teeteto es algo-2; de algo, a saber, de Teeteto, acontece o se dice algo, a saber, la risa; algo, Teeteto, acontece o se dice como algo, esto es, como riente. Emplearemos esta fórmula y, sin embargo, pronto se verá que no se entendería nada de lo que queremos decir si tal empleo se remitiese al significado técnico usual de la misma. Igualmente, para designar la estructura o articulación dual que hay en ese «algo de algo» o «algo como algo», emplearemos desde luego las conocidas expresiones que remiten al verbo griego *apophaínein*, hablaremos de la articulación «apofántica» para referirnos a la apuntada estructura dual, y entonces será vital para la comprensión de lo que queremos decir el que el lector se percate de que la palabra griega y sus derivados se emplean aquí enfatizando precisamente aquello que diferencia el significado de ella frente al uso técnico hoy habitual de «apofántico».

Por de pronto ya en nuestra primera mención de la articulación apofántica, y a pesar del carácter manifiestamente externo y superficial de esa mención, no hemos podido evitar que entrase en juego cierto elemento problemático; hemos tenido que decir que de algo «acontece o se dice» algo y que algo «acontece o se dice» como algo. Hemos tenido, pues, que rehusar expresamente el tomar partido en cuanto a si la articulación dual lo es del tener lugar o acontecer o lo es del decir; y, con ello, de alguna manera estamos adelantando que quizá en el presente contexto esa cuestión no tenga sentido. Es verdad que el «algo de algo» (*ti perí tinos*, *ti katá tinos*) es regido de manera muy natural en griego por el verbo

apophaínein y que este verbo, en la mayor parte de los casos, se traduce muy cómodamente por un cierto «decir» con el específico carácter de «manifestar» o «declarar»; pero al constatar esto no hacemos sino añadir el reconocimiento de un segundo elemento problemático ya en la mera mención preliminar de la fórmula. En efecto, la mencionada traducción a una lengua moderna por «manifestar» resulta engañosa por cuanto en moderno el objeto gramatical directo de ese «manifestar» es de manera natural algo así como un pensamiento, estado de ánimo, opinión o similar, mientras que en griego el que el verbo *apophaínein* desempeñe el papel en cuestión es inseparable de que su significado estructural, determinado por su inclusión en el sistema sincrónico de formación de palabras [2], sea el de poner de manifiesto, mostrar, dejar aparecer, donde, de entrada, lo que se pone de manifiesto es sencillamente la cosa, no un «pensamiento» ni en general algo de «la mente». Ahora bien, este mostrar o poner de manifiesto es por parte de la cosa un aparecer y comparecer, y entonces tampoco podemos substraernos a la constatación de cierta continuidad semántica que se registra en el uso natural e inmediato de las palabras griegas por cualquier hablante anterior al Helenismo, es decir, incluyendo a Platón y Aristóteles [3]. Nos referimos a la continuidad que enlaza parecer, aparecer, manifestarse, con surgir, brotar, producirse, nacer, crecer, llegar

Nunca apelaremos (quede dicho ya para todo el libro) a la etimología, y sí, en cambio, algunas veces a la *Wortbildung* («formación de las palabras»), que, a diferencia de la etimología, no es explicación genética o diacrónica, sino que forma parte del sistema sincrónicamente vivo de la lengua.

[3] En lo sucesivo, y únicamente al efecto de simplificar la expresión evitando la frecuente repetición de ciertos complementos, cuando hablemos de «Grecia» y de algo «griego», entenderemos las épocas arcaica y clásica, es decir, incluyendo a Aristóteles, pero ya no el Helenismo. Esto no envuelve aquí necesariamente tesis alguna, simplemente ahorra palabras.

a ser, en definitiva con ser. En su momento la presente investigación nos conducirá al problema del estatuto de verbo cópula; la provisionalidad en que hasta entonces nos encontramos puede servir de excusa para que algo que ya queremos decir lo digamos de momento de una manera casi aforística: cualquier hablante moderno parte de la obviedad de la distinción entre parecer y ser en cada caso particular para llegar filosóficamente a una cierta identidad global de lo uno con lo otro, es decir, parte de que sin duda esto puede parecer oro y no serlo, y, partiendo de ahí, razona que, sin embargo, si no es oro, ello quiere decir que, en definitiva, observado de manera adecuada, tampoco lo parece, y que, si a ultranza siguiese pareciendo oro, entonces por definición lo sería, con lo cual el moderno reconoce que la rectificación de un parecer se produce dentro del parecer mismo y que, por lo tanto, si bien en cada caso concreto el parecer es algo distinto del ser, sin embargo, globalmente considerado, el parecer es el ser; pues bien, también el hablante griego está en ambos lados a la vez, en el de la posible discrepancia particular y en el de la identidad global, sólo que el papel de una y otra de ambas constataciones, en cuanto a cuál de ellas es punto de partida natural y cuál resultado del esfuerzo filosófico, es en cierta manera inverso con respecto al que tienen en el hablante moderno; para el griego, ser tiene de manera inmediata y natural la connotación de presencia, aparecer y parecer, y lo que constituye problema filosófico, lo que está necesitado de una expresa descripción fenomenológica, es el que, sin embargo, haya lo que parece-y-no-es. Una fórmula similar podríamos emplear, con igual grado de provisionalidad, a propósito de «decirse» y «ser»; el moderno parte de la obviedad de la distinción en cada caso concreto para a continuación filosóficamente razonar que la deslegitimación de un decir sólo puede tener lugar a su vez en el decir y que, por lo tanto, globalmente hay identidad; para el griego, en cambio, puesto que él está instalado

de entrada en la identidad global, lo que constituye problema filosófico, lo que ha de ser expresamente descrito, es el que haya un decir que, siendo verdaderamente decir, a la vez no sea decir verdadero, esto es, que, diciendo, no diga ente alguno.

Queda, pues, provisionalmente afirmado que de entrada no procede preguntar si la articulación «algo de algo» es articulación del decir o del parecer o del saberse o lo es simplemente del acontecer o tener lugar o ser; que no es pertinente, al menos por el momento, la cuestión de si lo que hay es que de algo se dice algo o que a propósito de algo parece o aparece algo o que por lo que se refiere a algo acontece o tiene lugar algo. Nos corresponde ahora hacer algunas precisiones más acerca de dónde encontramos eso que hemos rehusado situar en uno u otro lado de contraposiciones tales como la de ser y decirse o la de ser y parecer; ¿dónde, en qué dimensión, el zapato aparece como zapato o tiene lugar como zapato o es caracterizado o «dicho» como zapato?, ¿dónde de esto acontece que ello sea zapato?; al menos está bien claro dónde *no* acontece, dónde esto *no* es zapato, dónde no tiene lugar como zapato, a saber: no es zapato en lo que yo estoy haciendo ahora, al fijar mi atención en ello, al tematizarlo; hasta tal punto es así que de ordinario esa fijación y tematización se produce precisamente cuando el zapato deja de tener lugar como tal, por ejemplo cuando lastima o se estropea; es entonces cuando se presta atención al zapato y éste se vuelve tema; por el contrario, zapato es el zapato mientras no le presto atención, porque entonces simplemente camino seguro y es ahí donde en verdad el zapato es zapato. Tendremos, sin duda, el problema de cómo transitar fenomenológicamente de ahí a que «decir» de alguna manera tenga que ver con pronunciar palabras. Pero ya antes de eso debemos constatar la concordancia de lo que acabamos de decir con el hecho de que todas las palabras griegas que traducimos por palabras nuestras como «saber» significan cosas del

tipo «ser capaz de habérselas con», destreza o pericia; no hay, por ejemplo, diferencia a este respecto entre *epistéme* y *tékhne*; una contraposición entre estas dos palabras sólo en el Helenismo llegará a ser un hecho de la lengua; en Aristóteles mismo es sólo un recurso *ad hoc* producido por el filósofo para determinados fines expositivos; y en Platón, en general, no es ni siquiera eso. No opera en griego clásico noción alguna de un «saber» enunciativo o tético [4].

Es, pues, en el puro y simple «andar con» las cosas, en el que éstas no se tematizan, donde propiamente hay el aparecer o el tener lugar cada cosa como lo que ella es, donde el zapato es precisamente zapato, etc.; es, pues, la presencia o el acontecer o el tener lugar o el ser que hay en ese puro y simple «andar con» no temático lo que quizá en algún momento, por parte de algún pensador, se examinó fenomenológicamente empleándose como útil interpretativo la articulación «algo de algo». El que así haya sido significa una peculiar situación de «filo de la navaja», porque a la vez es cierto que la noción de un «de qué», esto es, la de lo que arriba llamamos el «algo-2», es la noción de la tematización, la de esa situación en la que, como vimos, se encuentra el zapato cuando ya no es zapato. Ahora bien, por el momento esa noción, esto es, la articulación misma, es sólo el útil (artificio o modelo) interpretativo; el interpretando es, en cambio, eso otro de lo que precisamente hemos visto que se interrumpe con la tematización. Se interpreta empleando las categorías del «algo de algo», pero lo que se interpreta es aquel tener lugar, aquella presencia de las cosas, que hay en el «andar con» no tematizante; lo que se interpreta

[4] Nótese que la distancia que establecemos frente a lo que llamamos «enunciativo» o «tético» no tiene nada en común con una contraposición como la de «cognoscitivo» y «práctico», la cual presupone ya que se está en el ámbito de lo enunciativo o tético. Tan enunciativa o tética es una decisión como un conocimiento.

como la referencia del carácter o condición de zapato (algo-1) a eso (algo-2) que llevo en el pie es el que yo pise seguro sin ocuparme de ello, esto es, precisamente no el que me ocupe de ello para colocarle el predicado «zapato». Mientras así sea, en ningún modo se trata del enunciado; el enunciado será lo que haya cuando la articulación dual ya no sea el modelo interpretativo, sino que sea ella lo que quede, porque el interpretando para el que en principio fue forjada se haya esfumado del horizonte problemático. La articulación apofántica no es el enunciado, y precisamente no lo es mientras es apofántica, es decir, mientras interpreta el mostrar, mostrarse y aparecer, el cual, según vimos, es el tener lugar y acontecer en el que el zapato acontece precisamente como zapato. El ejemplo del zapato no remite la cuestión a tipo alguno particular de entes; cualquier «saber», dicho en griego, es precisamente el atético ser-capaz-de-habérselas-con, porque todo ser o tener lugar o acontecer tiene el carácter de ese tipo de presencia que precisamente con la tematización se interrumpe. Es ese tipo de presencia lo que se interpreta, aunque se lo interprete como «algo de algo»; y sólo mientras así ocurre llamamos al «algo de algo» la «articulación apofántica».

Ulteriores desarrollos, en parte en este mismo libro, mostrarán cómo esa situación que hemos caracterizado como de «filo de la navaja» es todo lo contrario de una inconsecuencia.

2. Tránsito a la cuestión del *eîdos*

Platón es el primer momento en el que cierto rasgo peculiar del acontecer de la Grecia arcaica y clásica se plasma en un tipo peculiar de decir. Podemos definir provisionalmente el rasgo en cuestión diciendo que se trata de la insolencia consistente en que se vuelva o se quiera volver relevante aquello que en todo caso está ya supuesto y que, por lo tanto, siempre ya ha quedado atrás, digamos: que quiera hacerse relevante el juego mismo que siempre ya se está jugando. Esta insolente pretensión puede encontrarse de una manera o de otra en todo el decir griego (arcaico o clásico) que conocemos, pero es en Platón donde por primera vez cristaliza en un propio y específico modo de decir. Desde después de Platón ciertos textos griegos anteriores a él se interpretan como especialmente vinculados a esa pretensión, pero esos textos son trozos de tradiciones poéticas diversas, de géneros poéticos diversos. La «filosofía» anterior a Platón no sólo es fragmentaria en el sentido de que se conserven meramente fragmentos y no obras enteras, sino que lo es también en el sentido de que se trata de una colección *a posteriori* de trozos de géneros varios. La crítica al anacronismo de llamar «presocráticos» a los así llamados debiera extenderse al hecho mismo de la delimitación retrospectiva de ese (o cualquier otro) subconjunto

de textos y autores para constituir el apartado «filosofía» en la etapa anterior a Platón.

En los autores anteriores a Platón, cualquier intento de mención de eso que siempre ya está supuesto, de eso que en principio no se menciona porque siempre ya está y siempre ya ha quedado atrás, es un intento episódico y huidizo, algo así como lo siguiente: tal o cual palabra de la lengua común, en cada caso una distinta, nunca un término, sino siempre alguna palabra de la lengua común y que sigue siéndolo incluso en ese momento, adquiere momentáneamente, episódicamente y huidizamente, en virtud de alguna posibilidad que de su mismo uso en la lengua común se deriva, aunque siempre mediante una cierta violencia, el carácter de la aludida insolente mención.

En Platón, según ya ha quedado dicho, la cosa va substancialmente más allá, puesto que se genera para la insolente pretensión un tipo propio y sostenido de decir. Para exponer con qué tiene que ver esta novedad, empezaremos por atender a que en Platón no se trata ya del uso de esta o aquella palabra; lo que sirve en Platón de punto de apoyo para la insolente mención es cierta estructura que, en efecto, interpreta aquello que siempre ya está. Tal como hemos dicho en el capítulo precedente, no ha lugar a discutir si donde la estructura «algo de algo», la articulación apofántica, está siempre ya es en el decir o sencillamente en el acontecer; al nivel en el que ahora nos movemos es, como vimos, lo mismo reconocer lo uno que lo otro. La articulación apofántica es la manera en la que Platón interpreta lo que siempre ya está. Así, pues, la cuestión de lo que siempre ya está es, en efecto, en Platón la cuestión de la articulación apofántica misma, y, consiguientemente, es en un saber habérselas con esa articulación, en la destreza o pericia referente a ella misma, en la destreza o pericia que la hace aparecer ella misma como tal, en lo que consiste la referencia de Platón a lo que siempre ya está.

Cualquier saber es en griego —decíamos— aquel «ser capaz de habérselas con» que muestra, descubre o pone de manifiesto la cosa con la que se las ha. Si la articulación apofántica es el recurso elaborado precisamente para referirse a aquello que siempre ya acontece, entonces el intento de que de alguna manera se vuelva relevante lo que siempre ya acontece se desarrollará como intento de un saber habérselas con la articulación apofántica misma en el que ésta se ponga de manifiesto ella misma.

Este «saber habérselas» referente a la articulación apofántica misma mantiene el carácter de saber en sentido griego, es decir, no se trata de decir cosas acerca de la articulación apofántica, sino de un cierto «andar con» en el que ella, que de ordinario pasa inadvertida, sin embargo comparece, de un «andar con» que pone de manifiesto. No se tematiza la articulación apofántica; se la descubre. Y, sin embargo, es cierto que la propia articulación apofántica como manera de interpretar el juego que siempre ya se está jugando significa ella misma una cierta tematización, no del juego mismo, sino de cada una de las cosas «de que» se trata en él, justamente porque la interpretación del juego en los términos «algo de algo» hace de la cosa (no del juego mismo, sino de la cosa de la que en cada caso se trata) un «de qué». Este es el «filo de la navaja» de que hablábamos en el capítulo 1. Quizá tal situación es ni más ni menos que el precio del impertinente intento; que el juego se haga relevante es la otra cara de que se detenga; allí donde vimos que el zapato pasa a ser un «de qué» cuando deja de ser zapato, allí mismo quedó también sugerido que la detención del juego puede no ser la detención trivial consistente en que el zapato lastima o se estropea; puede ser también la detención fenomenológica. Si es así, el propio elemento de tematización que hay en la articulación apofántica habrá de comportar una virtualidad interpretativa, esto es, habrá de ser, a su manera, ade-

cuado para dejar ver algo en lo que en efecto consiste el juego que siempre ya se está jugando. Vamos a ver que así es.

En efecto, si la articulación apofántica establece la tematizabilidad de un término, lo hace precisamente poniendo como supuesto constitutivo de esa tematizabilidad la relevante no-tematizabilidad del otro término; la cosa, lo ente, es el «de qué», el algo-2; ahora bien, el que la cosa sea cosa, el que lo ente sea, consiste en que haya el otro término, el algo-1, el cual, por lo tanto, no puede tener a su vez el carácter o la condición o el estatuto de ente o de cosa.

Ese otro estatuto que no puede ser el de ente o de cosa es designado por Platón con la palabra *eîdos*. Se trata de una palabra muy frecuente en el uso común y su empleo por Platón en el modo que acabamos de mencionar se atiene estrictamente a lo que la palabra es en ese mismo uso común y frecuente; no hay aquí (ni en general en Platón) nada parecido a un término técnico. Lo que la palabra significa es algo así como presencia o aspecto o figura, con la connotación de brillo e incluso de belleza. Platón emplea esa palabra porque se trata de, a diferencia del mero referirse a lo ente o a la cosa, señalar ahora a aquello en lo que consiste que la cosa sea cosa, a aquello en lo que consiste ser, y, en efecto, ya en el capítulo 1 hemos adelantado algo así como que ser significa presencia, aparecer y comparecer. Pero la presente situación expositiva nos invita a aportar algunas precisiones (que tampoco serán las últimas) al respecto. No será sin antes apuntar a las consecuencias que ahora tiene lo ya dicho en el capítulo 1 sobre el carácter de aquella presencia y aparecer, o, lo que es lo mismo, sobre el carácter del «ver» en relación con el cual está esa presencia; se dijo que el «saber» en cuestión es «saber habérselas con» porque la presencia, esto es, el ser, del que se trata es el tener lugar y comparecer no en otra parte que en el «andar con» no tético; la palabra *eîdos* se relaciona de manera sincróni-

ca con algún verbo que significa «ver» y del cual la forma para significar estado significa «saber»; pues bien, de acuerdo con todo lo dicho, ese «ver» (y, consiguientemente, también el «saber» al que acabamos de referirnos) ha de ser entendido, sin perjuicio de que aún hayamos de decir otras cosas al respecto, por de pronto como algo del tipo del «ser capaz de habérselas con».

Dado que más adelante habremos de ocuparnos del estatuto del verbo cópula en la lengua de Platón y en las nuestras, de momento es sólo un recurso para entendernos y que debe ser asumido con toda reserva el que digamos que, si en el decir de uno u otro caso hay una palabra que de alguna manera significa el *eîdos* y otra que de alguna manera significa la cosa (si las hay, pues no es preciso que en todo caso se pueda establecer en la expresión una partición así), entonces el vínculo de lo uno con lo otro, la relación y diferencia de lo uno a lo otro, se representa por algo así como «es»; supondremos, también sólo para entendernos, que el *eîdos* es significado por la palabra que sigue al «es» y la cosa por la que lo precede. El único sentido que en este momento tiene esta provisional construcción está en que ella nos permite ver que ya lo poco que hasta aquí se ha dicho sobre el *eîdos* contiene, sin embargo, algo gravísimo. En efecto, decir, como hemos dicho, que el *eîdos* no puede tener a su vez la condición de ente, comporta decir que el «es» no remite un ente a otro ente; en otras palabras, a diferencia del «es» moderno, el «es» griego no es reductivo, no reduce una cosa a otra. Quizá esto tenga algo que ver con que sean semánticamente imposibles en griego tesis como que este o aquel sonido «es» este o aquel número de vibraciones por segundo o que este o aquel color «es» esta o aquella frecuencia y longitud de onda de un proceso ondulatorio electromagnético. En todo caso, puesto que ente o cosa es por definición nominal aquello cuyo significante precede al «es», podemos decir ahora que, en griego, ente o cosa es lo que no se reduce, lo irreductible.

De acuerdo con lo que acabamos de exponer, el que el *eîdos* no pueda tener a su vez el carácter de ente comporta que el «es» excluye la reducción y, por lo tanto, que cada cosa es cosa en cuanto que es irreductible. Ahora bien, eso de que el *eîdos* no puede tener el carácter de ente es lo que hemos expresado diciendo que el *eîdos* rehúsa la tematización y la rehúsa en el mismo acto interpretativo en el que precisamente se considera tematizable la cosa. Así, pues, la cosa es irreductible por lo mismo por lo que el *eîdos* se substrae a la tematización; la irreductibilidad de la cosa es lo mismo que el que el *eîdos* rehúse la tematización.

Es oportuno adelantar ahora un punto que tendrá cierto protagonismo en algún capítulo posterior. La mencionada irreductibilidad constitutiva de la cosa como tal, el que cada cosa sea lo que ella misma es y no se deje reducir a nada, eso es lo que de momento hay que tenga que ver con las mencionadas connotaciones de brillo y belleza. Totalmente de acuerdo con ello está el que esas connotaciones lo sean de la palabra *eîdos* y que lo brillante y bello sea la cosa; en efecto, es la cosa lo que «tiene» *eîdos*, o, si se prefiere decirlo así, es lo ente lo que «tiene» ser. Que *eîdos* sea belleza y brillo significa que la cosa es, por ser en verdad cosa, brillante y bella; que el ser sea brillo y belleza significa que es bello y brillante lo ente en cuanto que, en efecto, es ente. Es incluso este mismo estatuto de consistencia irreductible de cada cosa lo que por el momento hay que tenga que ver con eso, tan reiteradamente dicho en la Grecia antigua (Tales, Heráclito, Aristóteles) y tan definitorio de lo griego, de que en todo y en cada cosa «hay dioses», todo y cada cosa «está lleno de dioses», etc.. Tal como arriba hemos hablado del precio de la interpretación y de la relevancia como pérdida a propósito de que la cosa hubiese de aparecer como tematizable siquiera fuese para poder aparecer en la diferencia frente a algo que rehúye la tematización, también ahora, en este somero ade-

lanto sobre cosas que vendrán después, hemos de dejar planteada la cuestión de si el que eso de que todo y cada cosa «está lleno de dioses» se diga no pertenece ya precisamente a que los dioses se esfumen.

Nuestra tarea es ahora establecer cómo se dice en concreto, o cómo se produce concretamente en el decir, eso de que el *eîdos* rehúsa la tematización, o sea, cómo se dice el carácter mismo del *eîdos* como tal, su diferencia con respecto a la cosa. Nótese que el, estando siempre ya supuesto en la tematización, a la vez rehusarla él mismo es el carácter o estatuto propio del *eîdos*; así, pues, el «no» que hay en ese rehusar no podrá ser la exterioridad que se expresaría en una renuncia o en una declaración de imposibilidad; tendrá que ser un «no» o un rehusar que, por así decir, permanezcan, un «no» o un rehusar internos. Esto significa por de pronto que ha de haber, y también de manera permanente, algo así como un intento de tematización. Veamos en primer lugar en qué puede consistir un intento de tematización del *eîdos*.

Seguiremos para ello apoyándonos por el momento en la construcción ingenua, introducida más arriba, en la que la articulación y diferencia de la cosa y el *eîdos* se representaba por un «es», donde la cosa es lo que «es ...» y el *eîdos* es el «ser ...». El intento de tematizar el *eîdos* se formulará entonces como la pregunta «qué es ser ...», en principio referida a «ser zapato», «ser olivo» o cualquier otro *eîdos* aparentemente trivial. El desarrollo de esa pregunta, es decir, el intento de darle una respuesta, consistirá en tratar de fijar la determinación «olivo» o «zapato» o «pescador de caña» a partir de una determinación «superior», que llamaremos «género», y ello mediante una «diferencia» que divide el género separando la determinación que se pretende fijar de lo demás contenido en el mismo género. Esto presupone que el género es a su vez fijable de la misma manera, a partir de un género superior a él, etc.. El modelo de fijación de un *eîdos* así esbozado es lo que se llama la *dihaíresis*.

Lo que Platón postula como *dihaíresis*, para que tenga algún sentido dentro del proyecto de Platón, ha de comportar un efectivo examen fenomenológico y no un mero dividir lógico. Así, por de pronto, si decidimos llamar «dividir» o «división» a la *dihaíresis*, habrá de suponerse que no podemos dividir un género mediante cualquier división que sea lógicamente correcta, sino que el género tiene sus propias divisiones y el hallazgo de ellas forma parte de la descripción fenomenológica. Ahora bien, el fondo de esto es que de ninguna manera ocurre que cualquier determinación que en nuestro sentido lógico sea un «predicado» se correspondiese con un *eîdos* (incluso si llamamos *eîdos* también al género). Es posible delimitar con todo rigor y a la vez en términos sencillamente arbitrarios una colección de objetos, esa delimitación puede expresarse de multitud de maneras, incluso intensionales, sin que por ello deje de ser lisa y llanamente arbitraria, y lo así definido es lógicamente un predicado, e incluso no hay manera alguna de distinguirlo a efectos lógicos de una delimitación que no fuese eso que hemos llamado arbitraria; sin embargo, huelga decir que eso que así se ha definido en ningún modo es un *eîdos* ni tiene nada que ver con nada de lo que Platón está queriendo decirnos.

La observación que acabamos de hacer nos introduce en el paso siguiente. Lo que ocurre con la aludida colección de objetos arbitrariamente delimitada quizá podamos expresarlo diciendo algo así como que ese agrupamiento no constata ninguna verdadera unidad; a fin de cuentas esto no es sino otra manera de decir que la delimitación es sencillamente arbitraria. Otra cosa es que estemos o no en condiciones de dar algún criterio referente a qué es y qué no es un agrupamiento arbitrario o uno fundado. En todo caso hemos dicho algo así como «unidad», debiéndose insistir en que la manera de llamar a eso quizá pudiera ser otra o incluso quizá en otros momentos o contextos debiera serlo; ello no mengua en nada la evidencia, que

acaba de registrarse, de que la *dihaíresis*, si ha de tener algún sentido, presupone algo así como criterios quizá vinculables a nombres como, por ejemplo, «uno» o «unidad», por citar el que, casi accidentalmente, acaba de surgir. Que quizá en otros contextos el nombre deba ser otro se ilustra por de pronto recordando que la misma cuestión se expresó más arriba también diciendo que el género tiene sus propias divisiones y que no cualquier división lógicamente correcta genera un *eîdos*; la cuestión era la misma, como ya se vio, pero la estábamos formulando en los términos de que no cualquier división lógicamente correcta constata una verdadera identidad-alteridad, con lo cual la cuestión no estaría siendo llamada literalmente «uno», sino algo así como «mismo *versus* otro». Aun así, sigue siendo probable que ni los nombres ni siquiera el tipo de nombres hasta ahora aparecidos sean los que más deban interesarnos.

Así, pues, si recordamos que podemos llamar *eîdos* también al género, lo que acabamos de encontrar es que en cada paso del proceso mismo de la *dihaíresis*, en cada momento del intento mismo de fijar algún *eîdos*, sea éste el que fuere, ciertos *eíde* [5] están siempre ya supuestos y, como hemos visto, lo están por cuanto el intento de fijación de algún *eîdos*, cualquiera que sea éste, se rige en todo caso por algo así como criterios referentes a qué es y qué no es un *eîdos*.

Estos *eíde* siempre ya supuestos lo son, es decir, son siempre ya supuestos, precisamente en el propio intento de tematizar un *eîdos*, esto es, lo son en cada paso de la *dihaíresis*; por lo tanto, no pueden ellos a su vez ser obtenidos en *dihaíresis*. Esto explica entre otras muchas cosas el que la *dihaíresis* no pueda aspirar ya a arrancar de más arriba en el momento en que ha tomado como cúspide una de esas determinaciones siempre ya supuestas; así ocurre con la famosa ilustración del «pescador de

[5] *eíde* es el plural de *eîdos*.

caña» en el diálogo «El sofista»; la determinación más alta de la que parte allí la *dihaíresis* es la determinación de *tekhnítes*, esto es, de poseedor de una *tékhne*; esa determinación es ya una de las siempre ya supuestas, porque *tékhne*, como hemos visto, es saber, es decir, es el «ver» que hay en la noción misma de *eîdos*.

No debe perderse de vista que la remisión que hemos constatado desde cada determinación aparentemente trivial, como zapato u olivo, a lo siempre ya supuesto tenía lugar en el curso de la cuestión de en qué consiste el intento de fijar o tematizar un *eîdos*, cuestión que a su vez tiene sentido sólo por el hecho de que el saber del *eîdos*, el ser capaz de habérselas con el *eîdos*, habrá de consistir en que lo propio del *eîdos* como tal, el rehusar la tematización, efectivamente acontezca y se diga. Por eso decíamos que el rehusar la tematización ha de ser un continuado rehusar, lo cual comporta un continuado intento. Pues bien, las que hemos llamado determinaciones aparentemente triviales, como zapato y olivo, lo son, esto es, son aparentemente triviales en el sentido de que de entrada no se percibe en relación con ellas un fracaso de la pretensión tematizadora; de entrada no se ve por qué no habría de poderse responder a la pregunta «¿qué es ser zapato?», «¿qué es ser olivo?». La remisión que hemos constatado de esas determinaciones, precisamente por el hecho mismo del intento de tematizarlas, por el hecho mismo de la *dihaíresis*, a determinaciones que siempre ya están supuestas, que están en cada paso de la *dihaíresis*, y que a la vez, y precisamente por eso, previsiblemente no se dejarán obtener por *dihaíresis*, no destruye la aparente trivialidad, pero hace que sea sólo aparente, es decir, no suprime la diferencia de carácter entre las determinaciones como olivo o zapato y las siempre ya supuestas, pero hace que también a propósito de las primeras las cañas se vuelvan lanzas («todo está lleno de dioses»); qué sea ser pescador de caña será cosa trivial si y sólo si damos por consabido qué es ser *tekh-*

nítes; en ausencia de un criterio que determine con exactitud qué es *tékhne* y qué no, cualquiera de los que, trivialmente hablando, pescan con caña podría no ser un «verdadero» pescador de caña.

Lo dicho de que el «ver» que hay en el significado de la palabra *eîdos* es el ser capaz de «andar con» y «habérselas con» nos servirá ahora para aclarar un poco más el carácter y el papel de esas determinaciones siempre ya supuestas a las que venimos aludiendo. Si el ver y el saber son lo que acabamos de decir que son, entonces el *eîdos*, empezando por el *eîdos* de esta o aquella cosa, zapato u olivo, sería algo así como el criterio de qué hacer con el tipo de cosa en cuestión, y ello no en la forma de pauta tematizada, sino en el modo en que mi «saber» de la tiza, mi «ver» la tiza como tal, consiste en que, cuando me encuentro ante el encerado y echo mano de ella, es para escribir con ella sobre el encerado, no, por ejemplo, para comérmela. El intento de tematizar el *eîdos* es por de pronto la pretensión de traducir este «saber habérselas con» en algo que tenga el valor de una pauta o norma o regla. La remisión que hemos constatado de las determinaciones aparentemente triviales a las siempre ya supuestas significa ahora que todo saber habérselas con este o aquel tipo particular de cosas solamente ocurre en el marco de un «saber habérselas» pura y simplemente, no ya con este o aquel tipo de cosas. Lo antes dicho del «verdadero» pescador de caña se confirma; «verdadero» es el «andar con» en cuanto que es en él donde, como hemos visto, la cosa es lo que es, y, en este sentido, en él reside el «ver» y el «saber». Hay ciertas zonas en las que incluso nosotros, modernos o tardomodernos, reconocemos que un cierto «andar con» es el que descubre y deja aparecer, esto es, deja ser; sólo que son zonas, para nosotros mismos, marginales con respecto a una existencia normativa; reconocemos, en efecto, que el trabajo del escultor no consume los materiales, sino que los descubre, que hay un cierto sentido del

fenómeno «color» o del fenómeno «sonido» en el que es el pintor quien «sabe» de colores y el músico quien «sabe» de sonidos, etc., y, en este sentido del descubrir y «dejar ser», no tenemos mayor inconveniente (otra cosa es que podamos dar un criterio al respecto) en aceptar que no es verdadero escultor cualquiera que con uno u otro criterio formulado no pueda distinguirse del verdadero escultor. Pues bien, eso del descubrir y el «dejar ser», que incluso nosotros reconocemos para el pintor o el escultor o el músico, en griego se asume de manera natural para cualquier «andar con», para la pesca con caña como para el llevar zapatos o manto. Tal es el significado de la afirmación de que el saber habérselas con esto o aquello, con este o aquel tipo de entes, sólo es posible en el marco de un saber habérselas pura y simplemente, afirmación que ya hemos visto como sinónima de la de que no todo el que trivialmente pesca con caña es un verdadero pescador de caña.

Hemos llegado, pues, hasta la noción de un saber que, siéndolo en sentido griego, esto es, como saber habérselas, a la vez no lo sería de tipo alguno determinado de entes y estaría de alguna manera supuesto en el carácter de saber de todo saber referente a algún tipo determinado de entes; ese saber pura y simplemente habérselas es lo que en griego en general y en Platón en particular se llama *areté*. Si hablamos de la *areté* del pescador de caña como tal, entonces de lo que hablamos es de eso que hemos mencionado como el carácter de «verdadero» pescador de caña. Y esto, en virtud de todo lo dicho, significa que también podemos hablar sencillamente de la *areté*. Léxicamente, *areté* es el carácter o la condición de *agathós*, y esta palabra (que es la que con-

siempre ya supuestas significa que todo saber habérselas con esto o lo otro sólo es posible en el marco de un saber habérselas pura y simplemente, entonces las determinaciones siempre ya supuestas, que en un primer momento aparecieron en nuestra exposición con nombres como «uno» y «mismo *versus* otro», serán por otra parte ni más ni menos que los diversos nombres que, según el contexto, pueda tomar la *areté*. De hecho, si las cronologías más generalmente admitidas de los diálogos de Platón, al menos en lo que tienen de común, son válidas, es bajo el aspecto de nombres de la *areté* como en primer lugar y de manera más permanente aparecen esas determinaciones; aparecen así, en efecto, en todos los momentos de la obra de Platón, mientras que sólo algo tardíamente, a partir del diálogo «Parménides», lo hacen también con nombres como «uno» o «mismo/otro». En todo caso la cuestión es la misma, bajo uno u otro modo de invocación.

Estamos ahora en condiciones de dar una primera versión de cómo se produce en el decir eso que llamábamos el rehusar la tematización y que considerábamos como lo propio del *eîdos*. El «¿qué es ser ...?» referido a cualquier determinación aparentemente trivial, como zapato u olivo, remitiría, según hemos visto, a determinaciones siempre ya supuestas y, por lo tanto, desembocaría en un «¿qué es ser ...?» referido a alguna de esas determinaciones, las cuales hemos visto ya como identificadas con los nombres de la *areté*. En definitiva, pues, lo que hay en el fondo es la cuestión «¿qué es ser ...?» en una forma en que el lugar del «ser ...» es ocupado por un nombre de la *areté*; y aquí es donde propiamente empieza el diálogo de Platón, porque es donde se hace explícito el rehusar, donde empieza el continuado interno fracaso.

Sea por de pronto el «Laques». Cuando decimos que en una conducta hay «valentía» o «coraje», la estamos elogiando; eso de la valentía o el coraje debe ser, pues, un aspecto o parte o nombre de la *areté*; procede, pues, la

pregunta «¿qué es ser valiente o corajudo?»; consiste la valentía —piensa por de pronto Laques— en una cierta firmeza; pero, puesto que *areté* es saber habérselas, es saber, será «mejor» (si llamamos «bueno» a aquello cuyo carácter es la *areté*) aquella firmeza en la que hay un «saber qué se hace»; por otra parte, sin embargo, valentía y coraje hace referencia a riesgo e incertidumbre, o sea, a un cierto «no saber qué se hace»; hay, pues, ya de entrada incompatibilidad interna en la valentía o el coraje, y, nótese bien, precisamente incompatibilidad interna entre el carácter de *areté* en general y el carácter específico de valentía o coraje, o sea, entre la condición de *areté* y la fijación de alguna figura, de algún *quid*. Nicias pretende entonces evitar la incompatibilidad definiendo directamente la valentía como un saber, como el saber de lo temible y de lo inocuo en cuanto tales. Esta definición supera incluso la objeción según la cual no habría un saber de tales cuestiones en sí mismas, sino que cada saber sabría qué es lo temible y qué lo inocuo en su campo, por ejemplo: el médico en lo que se refiere a la salud, el agricultor en lo que concierne a la cosecha; esta objeción se supera considerando que, si bien el médico sabe qué es perjudicial y qué beneficioso para la salud, sin embargo, no siendo la salud incondicionalmente un bien o no siendo deseable por encima de cualquier cosa, no puede decirse sin más que todo lo perjudicial para la salud sea temible y todo lo beneficioso para ella inocuo, e igualmente por lo que se refiere a la agricultura, etc.; es, pues, otra instancia, no el saber de cada caso, quien decide si algo es temible o inocuo; con este argumento, ciertamente, se diferencia el saber de lo temible y de lo inocuo frente a todo saber particular, pero precisamente en el sentido de que se lo identifica con pura y simplemente la capacidad de decidir qué sí y qué no, de discernir lo bueno de lo malo, o sea, sencillamente con la *areté* misma, de modo que el intento de dar a ésta una figura determinada, aunque sólo fuese una entre otras,

la de la valentía, ha servido para que experimentemos cómo la cosa se nos escapa. Y lo mismo ocurre con cualquier otro intento de fijar una figura de la *areté*: o bien (primera posibilidad) la figura que establecemos es falsa porque lo que con ella se describe no es incondicionalmente *areté*, o bien (segunda posibilidad) vamos a parar en la referencia a la *areté* en general, disolviendo la figura particular, y el que haya esta alternativa significa que (tercera posibilidad), si es alguna figura particular y a la vez es *areté*, entonces la figura carece de *akríbeia*, o sea, no define con exactitud, no determina suficientemente cuándo es el caso y cuándo no, y, sin embargo, la *akríbeia* es irrenunciable, porque ella es el «qué es». Las tres posibilidades no son simplemente tres miembros de una alternativa; la tercera resume las otras dos.

3. La interpretación apofántica y el «ser»

Ya hemos expuesto cómo la articulación apofántica, no siendo en manera alguna el enunciado, a la vez está vinculada como modelo interpretativo a aquella pérdida del interpretando en virtud de la cual lo que quede será el enunciado, pérdida que, por otra parte, es, en el sentido que expusimos, idéntica con la relevancia de aquello mismo que se pierde. Sólo hay interpretación apofántica, en el sentido que a esto hemos dado, mientras el interpretando aún no se ha esfumado, pero el hecho de que haya la interpretación apofántica significa que se está esfumando, sin lo cual, por cierto, no sólo no habría interpretación apofántica, sino que tampoco habría interpretando, pues su carácter de interpretando, su relevancia, su aparecer y comparecer, está asociado con su pérdida.

El predominio de la interpretación apofántica, predominio cuyo significado acabamos de recordar, puede representarse como el de cierta estructura de eso que solemos llamar el lenguaje; tal estructura no es la de «sujeto y predicado» en el mismo sentido en que la articulación apofántica no es el enunciado; en todo caso es una estructura dual, y su modo de expresión por así decir directo es el que los dos elementos de la dualidad estén representados por dos sintagmas referidos el uno al otro

mediante un elemento que signifique precisamente ese tipo de referencia, esto es, que signifique la articulación misma. Dado que esto es el «verbo cópula», se entiende el que el momento de la interpretación apofántica haya de culminar en la adopción del propio verbo cópula como nombre para designar el interpretando, el juego que siempre ya se está jugando; en efecto, si en Platón, como hemos dicho, la referencia al juego que siempre ya se está jugando no es esta y aquella mención huidiza, sino que genera un modo propio, exclusivo y sostenido de decir, unos instantes después, en Aristóteles, habrá incluso un nombre relativamente fijo, el cual no será otra cosa que el uso nominal del verbo cópula. Ahora bien, esto comporta que, incluso en el caso de Aristóteles, estamos todavía en la interpretación apofántica, no en el enunciado. Para apoyar esta distinción, en los términos en que viene ya de nuestros capítulos precedentes, tenemos ahora que llamar la atención sobre el hecho de que no quiere decir exactamente lo mismo «verbo cópula» cuando hablamos de la lengua de Platón que cuando hablamos de una de nuestras lenguas. Este propósito nos obliga, algo paradójicamente, pero inevitablemente, a hablar por unos momentos del mero significado nominal de la noción «verbo cópula», es decir, a hablar como si justamente la diferencia que pretendemos establecer no existiese; será sólo para ulteriormente rectificar la perspectiva. Ciertos morfemas (que llamaremos «morfemas extensos») afectan no a un sintagma mínimo, sino a una secuencia de tales sintagmas, siendo a la vez este hecho lo que delimita con un carácter particular la secuencia afectada (diremos: lo que delimita un «nexo»); el modo de expresión que la lengua (cierto conjunto de lenguas) tiene para esos morfemas es el tipo de flexión asignado a cierto conjunto de palabras, que son las que llamamos «verbos»; como resultado de ello, en una secuencia que fuese un «nexo» y en la que, por lo tanto, la intención semántica

la in

ción léxica no reclamase palabra alguna de las que se flexionan como verbos, podría producirse indefinición tanto en lo que se refiere al contenido morfemático como en lo referente a la existencia misma de nexo; un modo de resolver este problema estructural es que haya un verbo para cuyo empleo no se requiera una intención léxica determinada, algo así como un lexema cero con flexión verbal; si en la secuencia ordenada de palabras constituida por «el niño» y «rubio» queremos indicar que ya hay nexo, es decir, que no es que «el niño rubio» esté en espera de un ulterior predicado, podemos introducir «es», lo cual a la vez deshace la indefinición, si la hubiere, en cuanto a que el «tiempo» es «presente» y el «modo» es «indicativo». Hasta aquí una sencilla explicación que, sin embargo, resulta en parte ya cuestionada por el hecho de que no sería del todo inobjetable decir que en «el niño, rubio.» (donde los signos de puntuación pretenden representar una pausa y una curva de entonación determinadas) no haya verbo cópula, aun si suponemos que no hay contexto que permita suplirlo; más bien, quizá, habría que interpretar esa secuencia asumiendo que ciertos miembros del paradigma del verbo cópula tienen la posibilidad de la expresión cero, pues no parece aceptable asumir que «el niño, rubio.» sea del todo ambiguo en cuanto a morfemas extensos, ni siquiera en el caso de que ningún elemento del contexto los determine [6]; en otras palabras: la situación en la lengua a la que pertenece este ejemplo, en la lengua que estamos hablando ahora, como en general en las lenguas modernas, e incluso en latín clásico y en griego helenístico, es que el verbo cópula

[6] El admitir, como sugerimos, que «el niño, rubio.», salvo que algo se supla por el contexto, tiene los morfemas extensos de «es» y no los de «fue» o «sea» o «será» no comporta en manera alguna decir que signifique de hecho actualidad temporal y realidad modal, pues tampoco la forma con «es» significa necesariamente ni en todo caso esos conceptos; no se confunda la morfemática de la lengua con un análisis conceptual presuntamente neutro de la substancia semántica.

es obvio y que los casos en los que presuntamente no lo habría son o bien casos de elipsis o de sobreentendido o bien de expresión cero de ciertos miembros del paradigma. Esa es también la situación a la que se tiende a lo largo de la historia del griego arcaico y clásico, pero, para ver en qué sentido no puede decirse que sea antes del Helenismo una situación alcanzada, tenemos que adoptar, sólo como modo de expresión, algo así como un modelo de cómo se llegó en general a esa situación: se trata en buena medida de que la tendencia a que en todo «nexo» haya un «verbo» comporta una progresiva generalización –y, por lo tanto, debilitamiento semántico del lexema– de ciertos verbos, los cuales, consiguientemente, llegan a no distinguirse unos de otros e incluso a integrarse en un único paradigma; de ahí tanto el que el paradigma del verbo «ser» tenga en algunas lenguas indoeuropeas el evidente carácter de confluencia de etimologías diversas como el que algunas «raíces» indoeuropeas integradas en el verbo «ser» en algunas lenguas mantengan en otras su carácter independiente; si hemos dicho que «en buena medida» ocurrió lo que acabamos de indicar, es porque, de todos modos, hay una «raíz» de las que entran en el verbo «ser» en las lenguas indoeuropeas, concretamente la del griego *esti*, *eînai*, digamos la «raíz» **es*-, de la que no nos consta por la comparación entre las lenguas indoeuropeas significado alguno anterior a la función de cópula; puede ser que lo haya tenido, pero también que se trate de algo que pasó a funcionar como raíz verbal precisamente para el papel de cópula. Sea como fuere, el proceso de constitución del verbo cópula es algo que está ya en marcha, incluso bastante avanzado, desde estadios sólo accesibles por vía de comparación
por lo
inte
estadio ya
y

Homero y el Helenismo. La «todavía no obviedad» se percibe, en primer lugar, en que la explicación antes sugerida para las oraciones con predicado nominal y supuestamente «sin verbo cópula» en nuestra propia estructura lingüística (a saber: expresión cero para ciertos miembros de los paradigmas etc.) no valdría para el griego arcaico y clásico; allí hay verdaderamente oraciones de ese tipo sin verbo cópula; esto es cierto con muchos matices en los que no podemos entrar aquí, pero es cierto; el verbo cópula es ya normal, pero no es pura y simplemente obvio. Otro hecho en el que se percibe esta «todavía no obviedad» es el siguiente: si antes dijimos que podemos representarnos el proceso de constitución de la cópula como algo en lo que están implicados (aunque quizá no exclusivamente) verbos que en principio tienen contenidos léxicos concretos, debemos ahora recordar que en griego antiguo la conexión de verbos tales con la cópula es todavía sincrónicamente viva en una medida importante; así, el verbo *gígnesthai*, sin perder jamás su significado de «llegar a ser», «nacer», es a menudo indiferenciable de la cópula, y ciertas formas del verbo *phúein* o *phúesthai*, que nunca deja de significar «crecer», «brotar», «surgir», se emplean a veces con un carácter de verbo cópula tan estricto como el que normalmente tiene *eînai*.

Que haya verbo cópula, esto es, que el significado de cierto verbo esté constituido por el papel o función que acabamos de describir, y que el verbo cópula aún no sea pura y simplemente obvio (en el sentido que también hemos descrito), son las dos condiciones que, por una parte, ya habían hecho posible antes de Platón el uso del verbo cópula como recurso para, por de pronto, alguna de aquellas menciones huidizas de aquello cuya mención es insolente, de lo que siempre ya está teniendo lugar, del juego que siempre ya se está jugando; sólo con este carácter, un uso así del verbo cópula ya había tenido lugar en Parménides; hasta ahí esa mención huidiza no

es substancialmente distinta de otras menciones huidizas de lo mismo empleando otros recursos, por ejemplo: de algún uso de *lógos* o de *phúsis* por Heráclito o de *nómos* por Píndaro. Lo que sin duda es ya entonces diferente es que en la diferencia del tipo de cualificación que una y otras palabras tienen para ser recursos de esa mención está ya predeterminada la diferencia de la ulterior historia de una y otras a ese respecto. De las varias palabras que en aquel momento sirven ocasionalmente para esa mención, sólo una, a saber, el verbo cópula, deriva su aptitud para ese uso de su específica relación con la articulación apofántica misma. En efecto, cuando hemos caracterizado el verbo cópula como la palabra que tiene la capacidad de, dentro del decir, decir que en efecto hay un decir, esto es, cuando hemos recordado que el verbo cópula es la palabra que deshace la ambigüedad que pudiera haber en cuanto a que la conexión entre «el niño» y «rubio» es tal que constituye por sí misma un decir, lo que con todo ello hemos dicho es que el verbo cópula caracteriza la dualidad de términos dada como precisamente la articulación apofántica. Para ser más exactos: en griego (arcaico y clásico) la caracteriza como la articulación apofántica, en lengua moderna (y en cierta manera ya en griego helenístico) la caracteriza como el enunciado, si recordamos la distinción entre ambas nociones en la que hemos insistido reiteradamente; es a esa distinción a lo que responde el fenómeno que hemos descrito como la «todavía no obviedad» de la cópula en griego arcaico y clásico. La cópula es obvia (es decir, si de hecho no está expresa, ello es elipsis o sobreentendido o similar) cuando lo que hay es ya el enunciado; la cópula existe y tiende a generalizarse, pero todavía no es obvia, mientras lo que hay es la interpretación apofántica. Que todavía no es obvia se corresponde con que todavía, por así decir, significa algo; está condenada a caer en la obviedad por cuanto lo que significa es algo tal que por el hecho de que se significa se

pierde; el mismo «filo de la navaja» del que reiteradamente hemos hablado.

Las precedentes consideraciones apuntan a un determinado sentido del hecho de que, finalmente, es decir, cuando se llega a que haya una designación (y no sólo menciones huidizas) de la cuestión del juego que siempre ya se está jugando, el elemento de la lengua que suministra esa designación sea precisamente el verbo cópula[7]. También ha quedado sugerido por qué el que

La forma gramatical más frecuente será, como es sabido, la del llamado «neutro singular con artículo del participio presente»: *tò ón*. Independientemente de la falta de equivalencia, de la que precisamente nos estamos ocupando en el texto, entre el verbo cópula del griego antiguo y el de una lengua moderna, hay múltiples motivos que hacen especialmente poco recomendable traducir esa expresión griega por «lo ente» o por «el ente». En primer lugar, el neutro singular de un adjetivo griego antiguo, cuando no hay en absoluto substantivo de referencia (ni explícito ni implícito, ni determinado ni indeterminado), significa algo así como «el carácter o la condición de X», siendo X el significado lexemático del adjetivo; el que suscribe es castellanohablante y no percibe posibilidad correspondiente a esta en ninguno de los dos sintagmas castellanos mencionados. En segundo lugar, si ya en general y para cualquier verbo la correspondencia de la forma castellana en «-nte» con el llamado «participio presente» es poco más que un convenio mnemotécnico, esa presunción de correspondencia se vuelve muy desfiguradora cuando se la aplica a una forma que, como «ente» y ya el latín *ens*, es sencillamente una palabra inventada *ad hoc* y cuyas posibilidades sintag- no tienen apenas relación alguna con las de la palabra griega. Finalmente, o como resultado de todo ello, se corre el peligro de olvidar o no percibir algo que, sin embargo, es de la máxima importancia, a saber, que el griego *ont-* es una palabra de uso muy fluido, sintagmáticamente rico, común y ordinario, y que es usada por Aristóteles mismo de acuerdo con ese carácter que tiene en la lengua común. Incluso con independencia de lo que hay ya de aberrante en que una palabra de uso fluido en una lengua se traduzca por una inventada *ad hoc* en otra, caso de *ens* latino para *ón* griego, no debe sorprender en este caso el que ni siquiera por lo demás la palabra inventada conserve casi nada de lo que hay en la original, pues de lo que decimos en el texto se sigue que la designación, por fin, de eso que, por fin, se designa con *tò ón* vaya seguida de la pérdida del

se llegue a tal situación comporta que inmediatamente después se haya perdido todo sentido para eso que se acaba de designar. La designación sigue siendo, pues, huidiza, sólo que ahora lo es de otra manera. En todo caso, el breve momento en que se llega a esa designación, inmediatamente antes, pues, de la correspondiente pérdida, es Aristóteles. El que no ocurra en Platón, pese al papel central de la articulación apofántica en su pensamiento y a la relación que a tal papel hemos atribuido con la designación en cuestión, obedece a las características del modo de decir de Platón; este pensador es, como dijimos, el primer autor (y, en general, el primer momento) en el que la insolente pretensión se despliega en un modo específicamente suyo y sostenido de decir; pero ese modo de decir, al cual dedicaremos alguna atención, es tal que excluye la fijación de designaciones; las palabras nunca tienen en Platón otra fijeza que la que sencillamente tienen en la lengua común en la que Platón compone. En todo caso, a nosotros, que venimos mucho tiempo después de Aristóteles y que de ninguna manera podríamos decir en el modo de decir de Platón, sino, a lo sumo, llegar a percibir la diferencia de ese modo de decir con respecto al nuestro, nos es de una

sentido de esa designación, fenómeno, por otra parte, documentado en hechos tan llamativos como que en la organización *a posteriori* de los escritos del *corpus aristotelicum* aquellos escritos en los que se puede encontrar un análisis fenomenológico del sentido de la cópula aparezcan por completo desconectados de aquellos otros en los que *tò ón* aparece como el nombre de lo que siempre ya constituye el problema; uno y otro bloque de escritos han pasado a ser, por así decir, competencia de grupos distintos de investigadores; de donde surge, por una parte, el que las palabras fenomenológicas del primer bloque hayan pasado a entenderse como términos técnicos de un análisis «lógico» del «enunciado» y, por otra parte, en consonancia con ello, la famosa cuestión de un sentido de «mera» cópula frente a presuntos «otros» sentidos de «ser»; estos «otros» sentidos resultan necesarios porque el desconocimiento de la fenomenología de la cópula misma convierte a ésta en «mera».

utilidad que no podemos permitirnos el lujo de desaprovechar el hablar de la «cuestión del ser» dando a esta expresión el sentido que se desprende de lo que hemos expuesto hasta aquí. La adopción de la expresión «cuestión del ser» significa que la articulación apofántica es la interpretación que hay del juego que siempre ya se está jugando. Ahora bien, la misma exposición que hasta aquí hemos hecho, ya desde el capítulo 1, comporta que en la articulación apofántica hay una doble referencia a lo que siempre ya está aconteciendo, un doble «siempre ya». Por una parte, la articulación significa que en que algo-2 sea está siempre ya como constitutivo uno u otro «algo-1», en otras palabras, que ser es «ser ...», lo cual comporta que el «algo-1» no puede tener a su vez el carácter o la condición o el estatuto de cosa o de ente; para designar ese otro estatuto, el propio del «algo-1», se echó mano de la palabra *eîdos*. Lo siempre ya supuesto es, pues, por una parte, el *eîdos* en el sentido de que es uno u otro *eîdos*, uno u otro, pero siempre alguno. Y ya cada *eîdos*, olivo o zapato, tiene un estatuto que no es el de ente o cosa, sino el de algo ya supuesto en que el ente sea y en que la cosa sea cosa. Ahora bien, por otra parte, esto mismo significa que lo siempre ya supuesto es la diferencia misma, la alteridad del otro estatuto. Si a la «cuestión del ser» la llamamos «la cuestión ontológica», entonces esa cuestión se define como tal frente a cualesquiera cuestiones de entes o de cosas, en el sentido de que en ella no se trata de qué cosas son o qué son esas cosas, sino de en qué consiste ser, esto es, no de qué hay, sino de en qué consiste el haber; y entonces contrapondremos cuestión ontológica a cuestiones ónticas, siendo estas últimas precisamente las de qué cosas son y qué son esas cosas, o sea, las de qué hay. Trasladando a esta manera de hablar lo dicho inmediatamente antes, diremos: por una parte, ya la cuestión de este o aquel *eîdos*, de «qué es ser olivo» o «qué es ser zapato», es cuestión ontológica y no óntica, y al respecto hablaremos de onto-

logías particulares o simplemente de ontologías, en plural; por otra parte, la cuestión ontológica es la cuestión de la diferencia misma, el asumir la no onticidad del *eîdos*; frente a «ontologías particulares» o simplemente «ontologías», habría que hablar aquí de algo que es ontología y no es plural, pero que de momento preferimos dejar sin nombre. Una y otra parte se corresponden con lo que en el capítulo 2 hemos descrito como, respectivamente, por una parte la cuestión «¿qué es ser ...?» referida a olivo o zapato o pescador de caña, pretensión tematizadora que tiene lugar para fracasar continuadamente, esto es, para que comparezca aquel específico estatuto que se manifiesta en el rehusar la tematización, y, por otra parte, aquello en lo que se concreta ese continuado fracasar y rehusar, a saber, el interno remitir de esas determinaciones a *eíde* que están siempre ya supuestos en toda averiguación referente a un *eîdos*, esto es, en cada paso de la *dihaíresis*.

La consideración de ontologías particulares y de lo otro a lo que no hemos puesto nombre, tal como acaba de ser introducida, se corresponde con el pensamiento de Platón y no con el de Aristóteles. En Aristóteles cabe hablar de ontologías particulares, pero éstas no lo son de tipos de entes, como zapato u olivo. Con matizaciones que no forman parte de nuestro actual tema, la cuestión ontológica sigue siendo en Aristóteles, como lo era en Platón, la cuestión del *eîdos*, pero el contenido particular de cada *eîdos* es tratado en Aristóteles como cuestión óntica, no ontológica. La diversidad de las ontologías particulares en Aristóteles no lo es de tipos de entes, sino de lo que pudiéramos llamar ámbitos de lo ente, noción que de entrada podemos diferenciar de la de tipos de entes por la consideración de que en principio aquella cosa que pertenece a un tipo no pertenece a otro, lo que es zapato no es tiza, mientras que, en el caso de los ámbitos de lo ente, puede (y quizá no sólo puede) la misma cosa, materialmente la misma, aunque no considerada

bajo el mismo *eîdos*, «una en cuanto al número, aunque no en cuanto al ser», ser considerada en uno u otro ámbito; contraposición característicamente aristotélica entre ámbitos de lo ente es, por de pronto, la de *tà phúsei ónta* («aquello cuyo ser es *phúsis*») frente a *tà tékhnei ónta* («aquello cuyo ser es *tékhne*»); el lecho es *tékhnei* (su ser es *tékhne*), pero la misma cosa, ciertamente no en cuanto lecho, sino en cuanto trozo de madera, que, si es levantado y dejado en el aire, cae, o que quizá incluso conserva, como trozo de un árbol, la capacidad de que algo de él crezca, es *phúsei* (su ser es *phúsis*); y, a la inversa, el árbol o la roca, que son *phúsei*, a la vez, no en cuanto árbol o roca en sentido estricto, sino en cuanto que están ahí porque el proyecto ha incluido dejarlos estar y no cortarlos o arrancarlos, son *tékhnei*; tanto el ser en el sentido de *phúsis* como el ser en el sentido de *tékhne* es *eîdos*, y *eîdos* se relaciona, como sabemos, con «ver»; la distinción aristotélica entre *phúsis* y *tékhne* se relaciona con si el *eîdos* ejerce como tal, esto es, como ser, precisamente en y por (mediante, a través de) el ver o independientemente de él; por eso para la primera de estas dos posibilidades aparece como término de «ser» un término que ya hemos encontrado clasificado como de «saber»; la opción por uno de los términos de «saber», concretamente *tékhne*, para esta función produce una diferenciación de significado dentro de los términos de «saber», pero esa diferenciación todavía no afecta al hecho fundamental de que todo «saber» griego sea «saber habérselas con»; lo que sí ocurre es que, dentro del «saber habérselas», *tékhne* pasa a tener una especial relación con el producir. Esto último nos proporciona un hilo conductor hacia ciertas diferencias del punto de vista de Platón con respecto al de Aristóteles. El saber, esto es, el «saber habérselas con», la destreza o pericia, llámese *tékhne* o *epistéme* o *sophía*, no tiene en Platón, en principio, relación especial con el producir; de lo que sabe el zapatero no es, en principio, de zapatos, sino de cor-

tar el cuero, mientras que quien sabe de zapatos es el que porta zapatos; el pescador de caña del ejemplo no sabe de pescado, sino de peces, río (o mar) y caña; de pescado sabe el cocinero. El zapatero, que es un *tekhnítes* (y por lo mismo, en Platón y en la lengua común, un *epistémon* y un *sophós*), «sabe de» el cuero (que aristotélicamente será *phúsei*); en Aristóteles esto seguirá siendo cierto en el nivel de la lengua común, pero en el del artificio fenomenológico lo que ocurrirá será lo siguiente: puesto que en el caso del zapato el ser (el *eîdos*) tiene el carácter de *tékhne*, el que «ve» o «sabe de» será en ese caso el *tekhnítes*, y, por su parte, el cuero, que en cuanto tal es *phúsei*, pertenecerá en cuanto *húle* para el zapato o *dunámei* zapato al ámbito *tékhne*. Esta diferencia comporta otra que describimos a continuación. Aristotélicamente, el que el árbol y la roca, *phúsei* en cuanto tales, puedan ser *tékhnei* en el sentido al que hace unos instantes nos hemos referido, es inseparable de cierta distinción en lo que allí mismo llamamos el «proyecto»; se puede, en efecto, «saber hacer» algo y, a la vez, optar por no hacerlo; el excelente arquitecto puede rehusar construir una bella morada no porque no sepa hacerla (pues es un excelente arquitecto), sino porque se trata del palacio del tirano; se distingue así entre «saber hacer» y «saber qué hacer»; frente a *tékhne* como modo de ser surge, como un tercer modo de ser tras *phúsis* y *tékhne*, la *prohaíresis*, y frente a *tékhne* como «saber hacer» aparece *phrónesis* como «saber qué hacer»; así en Aristóteles. Alguien, que muy bien podría ser Platón, rechazaría esta distinción objetando frente a ella de una u otra de las dos maneras siguientes, que en el fondo son una sola: o bien que al palacio del tirano le corresponde ser un adefesio, que precisamente el excelente arquitecto no podría construir, o bien que la «excelente» morada del tirano no es el palacio, sino la mazmorra.

4. La distancia dialógica

En el capítulo 2 hablábamos de un continuado intento de tematización, necesario para que tenga lugar el continuado fracaso de la tematización, es decir, para que comparezca lo propio del *eîdos* como tal, esto es, su rehusar la tematización. Lo que allí llamábamos tematización es ni más ni menos que: que «de» un *eîdos* algo se manifieste, se diga, comparezca, acontezca, en otras palabras: que el *eîdos* ocupe el lugar de lo que hasta aquí hemos venido llamando el «algo-2». Por eso era justamente esta la vía para que, en el continuado fracaso, brille la diferencia que hay en la articulación apofántica misma: el estatuto del algo-1 es el de aquello que siempre ya queda atrás en el «de» y, por lo tanto, está constituido por el rehusar el «de». Ahora bien, continuado fracaso del «de», eso quiere decir: continuado fracaso del *apophaínein*, pues el «de», el «algo de algo», como vimos, es precisamente el *apophaínein*; lo que hay es, pues, una continuada ruptura del *apophaínein*; no para remitir a algún otro acontecer o proceder; no hay tal otro; es en la ruptura en sí misma, tal como la diferencia es la diferencia misma, no que en alguna otra parte haya alguna otra cosa.

Digámoslo de otra manera. La interpretación apofántica funciona positivamente para el saber, decirse, mani-

festarse y acontecer ónticos. Por otra parte, para designar eso que nosotros, desde el capítulo 3, llamamos óntico, para designar el discernimiento óntico, tenemos una palabra del griego clásico y, desde luego, de Platón mismo. La palabra es *dóxa*. No es cuestión de entrar ahora en la explicación (que la hay) de cómo el significado de esta palabra llegó a entenderse desde el Helenismo en términos de «apariencia» en contraposición a algo así como «lo que verdaderamente hay»; en todo caso ese no es su significado en griego arcaico o clásico. La *dóxa* es el discernimiento óntico, el que esto sea así y aquello asá. Si hubiésemos de encontrar un antecedente griego para nuestro «juicio» o «enunciado» o «proposición», ese antecedente sería precisamente *dóxa*; claro que no es el juicio ni el enunciado ni la proposición, por lo mismo por lo que ya reiteradamente hemos dicho que el «algo de algo» griego no es el enunciado, porque es sólo el modelo interpretativo, no el interpretando, sólo el artificio de la descripción fenomenológica, no el fenómeno a describir, o, lo que es lo mismo, porque donde de esto acontece que ello es tiza no es en enunciar alguno, sino en que, sin prestarle atención, con ella escribo sobre el encerado en vez de, por ejemplo, comerla.

Con esto parece estar dicho que es la *dóxa*, el discernimiento óntico, lo que se interpreta en los términos de la articulación apofántica. Y así es con alguna matización. La *dóxa* es lo que se considera como típicamente o paradigmáticamente interpretable de manera apofántica, es decir: es aquello para cuya interpretación apofántica no hay más problema que el que pueda presentar en general la noción misma de articulación apofántica, y no problema referente a la aplicación de la misma precisamente en este campo. A su vez, lo otro que la *dóxa*, lo otro que el discernimiento óntico, es lo que hemos llamado la cuestión ontológica, término con el que hemos designado lo que antes había aparecido como la insolente pretensión, el que de alguna manera se haga

relevante el juego que siempre ya se está jugando, etc.; cabe preguntarse si este «saber» (o como haya que llamarlo) no es a su vez interpretado apofánticamente. Pues bien, habíamos hecho notar que el hacerse relevante el juego significa (o es lo mismo que) una cierta detención o interrupción del mismo; mientras que la *dóxa* es que el juego sencillamente se juegue, la aludida insolencia es una cierta detención o ruptura, una distancia con respecto al juego, pero no para situarse en alguna otra parte (no hay otra parte), sino para que el juego mismo comparezca como tal. Así, pues, ese otro saber, lo que hemos llamado la cuestión ontológica, es distancia o ruptura con respecto al *apophaínein*, pero no en el sentido de que se sitúe en algún otro ámbito; no hay otro ámbito; es ruptura interna (y, por lo tanto, continuada) del *apophaínein* mismo, es el continuado e interno fracasar del *apophaínein*. Esto es lo mismo que ya apareció cuando dijimos que la comparecencia del *eîdos* tiene lugar precisamente en su diferencia frente a lo ente o la cosa, diferencia expresada en el continuado fracaso del (por ende no menos continuado) intento de hacer del *eîdos* un «algo-2», esto es: precisamente en la diferencia misma, no en algo así como otro lado; en la diferencia con respecto a la cosa o lo ente, no en otra cosa o ente (que fuese, por ejemplo, la cosa o lo ente «verdaderos»).

Cuando habitualmente se refiere el tan citado símil de la partera del «Teeteto», el punto que centra la atención suele ser el de que la partera no comunica nada a su paciente, sino que le ayuda a soltar algo que de todos modos está en él y necesita salir. Ahora bien, en el texto eso no es el punto que propiamente constituye el símil, sino sólo el elemento o el material o el medio en el que el símil se produce; el verdadero símil, tal como expresamente aparece en el texto (149a-151c), está constituido por los al menos cuatro rasgos que a continuación mencionamos. En primer lugar, la partera es una mujer que no puede ella misma parir. Hasta tal punto es claro

que esto significa la distancia con respecto a lo apofántico que la expresión de Sócrates para decir qué es lo que él no puede hacer como correlato de la incapacidad de la partera consiste en juntar en un mismo sintagma el verbo *apophaínein* con la estructura *ti perí tinos* (150c). El segundo rasgo de contenido del símil es que la incapacidad de la partera para parir es debida precisamente a su edad, es decir, la distancia con respecto a lo apofántico no es alienidad, sino una especie de estar de vuelta o interna distancia. El tercer rasgo es algo que Sócrates no atribuye a la partera de otro modo que como cosa ocasional porque —nos dice— en el caso del parir en principio no ocurre que haya especial dificultad para discernir si lo habido es parto o es aborto; si la hubiese, entonces ciertamente eso estaría entre las atribuciones de la partera; pues bien, en el caso del *apophaínein* sí que hay ese problema, y, por lo tanto, de la mayéutica de la que aquí se trata sí que es pieza fundamental el poner a prueba; Sócrates lo efectúa con los decires de su interlocutor, siendo la prueba desde luego interna, puesto que el mayeuta no aporta criterios o patrones de medida. Ello ocurre con la particularidad de que ni en este pasaje ni en ningún otro parece contarse seriamente con la posibilidad de que el resultado del poner a prueba sea afirmativo. El único motivo por el cual no se puede decir lisa y llanamente que es siempre negativo, motivo que es muy importante y sobre el cual habremos de volver, es que dar la fórmula general de que siempre es negativo desfiguraría la cosa al presentar como un principio general, externo a cada fijación, lo que, de acuerdo con Platón y con lo que hasta aquí hemos dicho, sólo vale como continuada mostración del interno hundimiento de cada fijación; la tematización, o, si se prefiere decirlo así, el intento de ella, ha de producirse siempre de nuevo para siempre de nuevo fracasar. Falta aún un cuarto rasgo del símil de la partera, referente a qué es lo que a Sócrates le impide *apophaínein*; de ese rasgo

nos ocuparemos más adelante, porque su mejor comprensión requiere elementos que están todavía por introducir.

Platón está situado en (y es parte esencial de) el primer momento de la historia griega en que la «literatura» es en efecto literatura, es decir, básicamente escrita. Cierto que aun la literatura en sentido amplio, el decir relevante y transmitido, en Grecia se escribe ya desde el momento más antiguo en el que podemos situar obras, y ni es casualidad ni es irrelevante (no es simplemente «natural» ni es comparable con cosa alguna que ocurra más o menos en todas partes) el que la datación historiográfica de obras disponga de un lapso que empieza algún tiempo después de la invención de la escritura alfabética. Ahora bien, hasta la segunda mitad del siglo V el papel de la escritura, papel desde luego esencial y que va creciendo, es fundamentalmente el de guarda y custodia del texto, no el del elemento en el que el texto tiene lugar. En Platón, en cambio, el texto es ya básicamente escrito; la escritura no es ya la guarda de algo que, por ejemplo, se recitase. Es un viejo tema el de la distancia de Platón con respecto a la escritura; quizá sea ahora el momento de recordar que esa distancia no lo es con respecto a algo dado, sino con respecto a algo que ahí mismo, en esa misma distancia, se está generando; Platón es, en su distancia frente a la expresión escrita, uno de los creadores originales de ésta. Parece inevitable relacionar esto con lo que hemos visto que ocurre con la interpretación apofántica; el que esa interpretación surja tiene que ver con el rasgo de la insolente pretensión, la detención del juego que hay en que el juego mismo sea relevante, etc., y a la vez, inseparablemente de ello, la interpretación apofántica se produce en cuanto que el saber mismo de la insolente pretensión se expresa como continuada ruptura interna del *apophaínein*, frente a un saber ordinario que es el interpretado como positivamente apofántico. Esta conexión comporta que la dis-

tancia con respecto a la escritura en ningún modo se produciría en algún tipo de saber no escrito o cosa parecida, puesto que es distancia o ruptura interna y, por lo mismo, producida de nuevo en cada momento; más bien habrá de ser un tipo peculiar de escritura que signifique precisamente esa continuada ruptura con la escritura. Quizá sea esto el diálogo de Platón. Antes de pretender que en efecto lo es, recordaremos algo en conexión con el hecho, al que acabamos de referirnos, de que la mencionada distancia con respecto a la expresión escrita sea a la vez la creación de la expresión escrita. Este hecho tiene su paralelo en otro orden de cuestiones, del que nos ocupamos a continuación.

Cualquiera que venga después de finales del siglo IV a. C. recibirá en primera instancia el diálogo, e igualmente algunas otras formas, como algo que se define por su apartamiento con respecto a una forma que se considera —por así decir— la forma cero u obvia dentro de cierto campo, la cual es la prosa enunciativo-doctrinal; lo que llamamos la filosofía nunca se acomodará del todo a esta última forma, pero las que adopte se definirán siempre por su apartamiento con respecto a ella y, por lo tanto, a partir de ella. Pues bien, considerar de esta manera el diálogo de Platón es falsearlo ya de entrada; en tal sentido habla, por de pronto, ya el hecho de que en la propia época de Platón no existe prosa enunciativo-doctrinal, salvo a lo sumo germinalmente, o más bien en cuanto que existen, dentro del propio diálogo de Platón (como veremos) y en otras partes, elementos que, vistos desde después, resultan ser los gérmenes o antecedentes de la prosa enunciativo-doctrinal; ahora bien, la principal razón para considerar como un falseamiento básico la citada manera de recibir el diálogo de Platón es que el mismo no es meramente anterior a que haya prosa enunciativo-doctrinal, sino que desempeña un papel esencial en el camino que conduce a esa forma, de modo que, al entenderlo desde ella, se priva uno de la posibilidad de

entender conexiones fundamentales. El que algunos elementos del decir de la época de Platón o incluso de algo antes, elementos que se dan dentro de modos de decir que en ningún caso son la prosa enunciativo-doctrinal, puedan considerarse como el antecedente o el germen de esa prosa, tiene que ver con que, como ya expusimos, está en marcha la interpretación apofántica, la cual no es el enunciado, pero sí aquello que ha de acabar en el enunciado. Dentro de esta consideración se incluye el que bastante de lo que hay en el diálogo de Platón, tomado aparte de su contexto dialógico, es decir, tomado como no es, sea en efecto antecedente o modelo de lo que será la prosa enunciativo-doctrinal. Más aún, en el caso concreto del diálogo de Platón, esta referencia a un elemento interno que, visto desde después, es antecedente o germen de lo enunciativo tiene el concreto carácter siguiente: lo apofántico, lo cual se está generando en ese momento, a la vez se está generando como aquello con respecto a lo cual se produce una distancia, porque la interpretación apofántica, como hemos visto, surge con la detención o ruptura o distancia y, a la vez, surge precisamente como la interpretación de aquello con respecto a lo cual se produce esa ruptura o distancia, la cual es, por lo tanto, ruptura o distancia frente al *apophaínein* mismo, ruptura o distancia «interna» en el sentido que ya se indicó.

En el modelo básico de diálogo hasta aquí presentado (cf. en especial, pero no sólo, capítulo 2), la continuada ruptura interna a la que ahora acabamos de hacer referencia está representada por el hecho de que cada intento de respuesta a la cuestión «¿qué es ser X?», lo cual en definitiva quiere decir cada intento de respuesta a esa pregunta siendo el «ser X» un nombre de la *areté*, se hunde internamente, tanto más relevantemente cuanto más radical es el intento; lo que constituye el saber de la cuestión ontológica, el saber del que se trata, es la ruptura interna de cada *apóphansis*, de cada acto de *apo-*

phaínein, concretamente en el sentido de ruptura interna de esta y aquella y la otra y la siguiente *apóphansis*. El que el carácter y sentido global del decir en cuestión sea este, no es cosa que se diga, y, aunque sobre ello volveremos, ya hemos indicado (hablando del símil de la partera) por qué no puede decirse. Añadiremos incluso importantes matizaciones a la afirmación de que no se dice, pero dejémosla estar por el momento. No se dice, pues, pero, aparte de que sin decirse ocurra, se significa ya por de pronto de manera global por el hecho mismo del diálogo, esto es, por el hecho, al que llamaremos «la distancia dialógica», de que el autor, que es quien dice todo, a la vez no dice, sino que pone en boca de, con lo cual autor y lector quedan como más acá, en distancia. Si damos a esto un nombre, el de «distancia dialógica», es porque sostendremos que hay dentro del diálogo de Platón otras distancias que se sobreañaden a ella. De la esencialidad de la distancia dialógica añade fe el hecho, que irrita a algunos lectores, de que la formulación de la misma se mantenga incluso en aquellos momentos en que la componente de efectivo diálogo en el contenido es nula.

5. Los sobredistanciamientos intradialógicos, la topología y el símil

El amago de que se haga relevante el juego mismo que siempre ya se está jugando, el impertinente apuntar de aquello que siempre ya ha quedado atrás, es, según vimos, en Platón el que se convierta en problema la propia diferencia que se expresa en la dual articulación apofántica. Tal problematización ocurre ya en el hecho de que se plantee un «¿qué es ser ...?», de que se pregunte por un *eîdos*; el que este tipo de pregunta, por el hecho de ser tal tipo, envuelve ya el emerger de la aludida diferencia se manifiesta en que, cualquiera que sea el *eîdos* por el que en principio se pregunte, el preguntar se vuelve agudamente tal a través del hecho de que se ve en todo caso conducido a formular la pregunta con referencia a aquellos *eíde* que, en cada paso de la pregunta referida a cualquier *eîdos*, están siempre ya como supuestos o dejados atrás; esos *eíde*, puesto que son —lo hemos visto ya— lo que en todo preguntar referido a un *eîdos* está dado por supuesto como criterio de qué es lo que se considera un *eîdos*, constituyen aquello que hace del *eîdos* precisamente *eîdos*, son el *eîdos* del *eîdos* mismo; vimos también cómo estos mismos *eíde* son, aunque no siempre de manera literalmente explícita, los nombres de la *areté*. El habérselas el preguntar con esos *eíde* es habérselas con el *eîdos* como tal, esto es, con el *eîdos* en su

diferencia con respecto a la cosa, con la no onticidad, lo cual hemos expresado también indicando cómo es precisamente al llegar a esas determinaciones cuando el preguntar asume la figura —tal como la hemos descrito— del continuado fracaso de la tematización. Esto es el diálogo, y lo es, como vimos, indistintamente y a la vez en lo que se refiere al contenido y en lo que concierne a la forma o modo del decir. Lo es en lo que se refiere al contenido porque lo que ocurre en —por de pronto— el modelo básico de diálogo hasta aquí manejado es, en efecto, el continuado fracaso de uno y el otro y el otro intento de fijación de un «qué es» referido a uno de esos *eíde*. Y lo es en cuanto al modo del decir porque eso mismo a lo que acabamos de hacer alusión está representado en lo que hemos llamado la distancia dialógica.

Con todo esto estamos diciendo que el auténtico asunto, la diferencia del *eîdos* con respecto a lo ente o a la cosa, acontece o comparece o se manifiesta en el diálogo. Pero todo esto aún no comporta que ese mismo asunto, esa diferencia que en el diálogo acontece o comparece, que constituye el acontecer dialógico mismo, a la vez dentro del diálogo mismo se diga. Y el que esto último pueda ocurrir constituye un grave problema, pues ya hemos dicho, por ejemplo, a propósito de la partera del «Teeteto», que no sería compatible con el asunto mismo el formular como una especie de principio general el que cada intento haya de fracasar. Si todo está en que siga manifestándose como interno fracaso cada pretendida fijación de un «qué es ser ...», entonces justamente esto tiene que *no* poder decirse de manera general; el poder decirlo de manera general daría una salida, es decir, pondría fin al continuado fracaso; sería un resultado, y es esencial el que el proceso no tenga resultado alguno.

A fin de facilitar la exposición, llamaremos «lo metadialógico» al hecho, si alguna vez fuere un hecho, de que dentro del diálogo se diga eso que en el diálogo, tal como hasta aquí ha sido caracterizado, no se dice, sino que sim-

plemente acontece, eso que constituye el acontecer y la substancia del diálogo. Así, pues, de lo metadialógico hemos dicho, en las líneas inmediatamente precedentes, que, en principio, no es posible, porque su ocurrir liquidaría el diálogo.

Queda, sin embargo, una posibilidad, que inicialmente describimos a continuación. No se olvide que, por opción terminológica convencional, hemos decidido incluir en la noción de «lo metadialógico» el que ello ocurra precisamente dentro del diálogo. Pues bien, esto puede quizá ser el caso si, dentro del diálogo, lo metadialógico se da enmarcado y distanciado con respecto a la base dialógica de tal manera que el antes aludido cortocircuito, la liquidación del diálogo a la que hemos hecho referencia, no se produzca. Esto implica un distanciamiento dentro del diálogo; pero el diálogo es ya él mismo, como vimos, una distancia; ahora se trata, pues, de un distanciamiento sobreañadido, o, quiza más exactamente, de momentos o rasgos o modos de tal sobredistanciamiento. Literariamente, si la distancia dialógica es, como vimos, el que el autor, diciendo, no dice él mismo, sino que pone en boca de uno u otro personaje, a su vez cada sobredistanciamiento intradialógico se efectuará por el hecho de que ya ni siquiera es el propio personaje que habla quien dice, sino que él mismo traslada o diluye o evita la responsabilidad del decir. Un recurso todavía relativamente inocente dentro de esta gama es la atribución a algo o alguien lejano y sólo vagamente determinado. Algunos otros procedimientos para lo mismo serán citados por nosotros más adelante, cuando hayamos dicho previamente lo que es necesario para poder describirlos. Pero conviene que digamos ya ahora que en el mismo conjunto de recursos incluimos también, con matices a los que vamos a referirnos, el que el personaje que constituye por así decir la última instancia del diálogo obvie exponer algo que emplea en su exposición apelando a que ello no es sino lo que «tantas veces has oído» y «sin duda

conoces» (por ejemplo en «Fedón» 100b y reiteradamente en «República» 504e, 505ab). Con esto estamos diciendo que esas fórmulas no deben ser interpretadas en el sentido de que con ellas se esté apelando «realmente» al carácter «ya conocido» de ciertas «doctrinas». Pero lo peor que podría ocurrir sería que esto se entendiese como una toma de posición nuestra sobre cuestiones de hecho. Aunque creyésemos (que, a decir verdad, no creemos, pero eso es otro asunto) que en efecto hubiese una base «real» para esas alusiones, ello no contribuiría ni poco ni mucho a aclarar por qué las mismas aparecen en el diálogo precisamente en los momentos en que aparecen y enmarcando aquellos contenidos que enmarcan; la cuestión de hechos no roza siquiera el problema de cuál es la función que tales referencias desempeñan en una construcción tan cuidada y calculada como lo es un diálogo de Platón. Internamente, estructuralmente, lo que esas referencias a lo «ya conocido» hacen es que determinados contenidos no tengan otro estatuto ni otro nivel de definición que el puramente alusivo; a esto tenemos que atenernos.

Por otra parte, el enmarque sobredistanciante (incluido el que se produce por procedimientos que todavía no hemos descrito) es solidario de cierto carácter de aquello que aparece así enmarcado y sobredistanciado. Se trata, como acabamos de exponer, del procedimiento necesario para que, de alguna manera, lo metadialógico pueda ocurrir sin que por ello resulte liquidado el diálogo. Lo metadialógico es que dentro del diálogo se diga aquello que en principio en el diálogo no se dice, sino que simplemente acontece; y lo que acontece en el diálogo es —decíamos— el *eîdos* como tal, la no onticidad, la diferencia. Se trata ahora de que eso se diga; se trata, pues, de aquel decir para el cual eso que llamamos «el lenguaje» o incluso «el decir» es inadecuado por principio; pues el decir dice cosas, o sea, entes, no en qué consiste ser. A la vez, la ruptura que con esto se menciona

no es remisión alguna a otra parte, a algo así como algo «fuera» del decir; no hay «fuera» con respecto al decir; por eso la ruptura es precisamente la ruptura misma, no una ruptura con relación a algo por traslado a alguna otra parte. El decir dice cosas, dice entes. El decir ontológico es la continuada ruptura con el decir en el decir mismo. Podemos de entrada representarnos esto de dos maneras. Una es pensar el decir ontológico como una lucha con el decir en el interior de cada frase y de cada palabra; en este modo lo que se hace siempre es «forzar» de un modo u otro a cada paso el modo de decir del que se parte, forzarlo en cada frase y en cada palabra; ya Parménides en cierta manera hacía esto con el *épos* y Aristóteles lo hará con la prosa ática. Pero hay otra manera de pensar esa ruptura interna del decir. Se puede, en cada frase y en cada palabra, asumir sin resistencia (sin resistencia dentro de cada palabra y de cada frase) que el decir es óntico, que es narrativo-descriptivo en sentido amplio, que «cuenta una historia», dejarlo que en efecto cuente una historia, y a la vez situarlo globalmente en un marco que distancie. Lo que con esto estamos describiendo es ni más ni menos que la relación, apuntada a propósito de lo metadialógico, entre el enmarque sobredistanciante y lo que enmarcado por él aparece; lo enmarcado es un decir que no puede ser adecuado, y el enmarque sobredistanciante significa que a esa inadecuación se hace frente mediante el expreso y global reconocimiento de ella, esto es, no yendo contra ella en cada palabra y cada frase, sino precisamente dejándola que campe y se note.

Lo que aparece dentro del enmarque sobredistanciante es, pues, siempre algo del tipo del «contar una historia». El haber reconocido esto nos capacita para citar uno más de los tipos de recursos de sobredistanciamiento intradialógico, de los que más arriba citamos dos advirtiendo que faltaban algunos muy importantes. Un tercero puede ser la misma extravagancia de los detalles de

la historia, el lujo de una descripción en términos muy plásticos y a la vez plásticamente irrepresentable por completo, el carácter contrarrealístico de la narración-descripción. Es verdad que la apreciación en concreto de este carácter pasa por muchas discusiones, pues lo que traducido (real o mentalmente) a una lengua moderna es extravagante puede no serlo en griego, pero en términos generales no cabe duda de que el contrarrealismo desempeña aquí un papel. Es importante subrayar esto porque por lo demás hay motivos por los que la recepción de las historias de Platón tiende a ignorar este elemento. Por una parte, cuando necesidades espirituales de épocas posteriores llevaron a tomar como doctrinas ciertos aspectos de eso que está intradialógicamente sobredistanciado, es claro que no se pudo hacer esto con las historias tal como están, pues son demasiado extravagantes e incompatibles unas con otras, sino sólo con ciertas estructuras recurrentes de esas historias; la segregación de esas estructuras es una operación realizada contra el texto, y elimina uno de los distintivos del sobredistanciamiento, que es precisamente la llamativa extravagancia. Por otra parte, o quizá como algo incluible dentro de eso que hemos llamado «necesidades espirituales de épocas posteriores», el hecho mismo de hablar de Platón y del diálogo de Platón en general, como hacemos incluso aquí, vuelve casi inevitable el destacar en algún momento estructuras recurrentes en las historias, con la consiguiente tentación de representarse esas estructuras bajo la óptica de una presunción de verosimilitud descriptiva que, sin embargo, el texto, tomado sin operaciones abstractivas, no abona.

Así, pues, en el tipo de expresión que estamos examinando se «cuenta una historia», esto es, se habla ónticamente, se dicen entes y acontecimientos que tienen lugar en, con y por entes, cosas que van de un sitio a otro, que están aquí o allí. Llamaremos a este tipo de expresión «topología», porque se trata siempre de cosas que

pertenecen a un lugar u otro, que están en un lugar u otro y que van de uno a otro lugar. La topología es lo que hasta aquí hemos llamado las «historias». La topología es un lenguaje inadecuado para el cual no hay un lenguaje adecuado al que pudiese ser traducido; la inadecuación es esencial al asunto del que se trata; ese lenguaje inadecuado que es la topología sólo se vuelve en cierta manera adecuado por el hecho de que su inadecuación se haga relevante, se haga brillar, y esto se consigue mediante los mismos recursos de sobredistanciamiento intradialógico cuya necesidad más arriba habíamos derivado del problema general de la posibilidad de lo metadialógico.

Aunque todavía hayamos de citar alguno más de los recursos de sobredistanciamiento intradialógico, hemos dicho ya lo suficiente para poder llamar la atención sobre el hecho de que bajo el enmarque sobredistanciante está todo cuanto en los diálogos de Platón sirve de presunta base para la lectura doctrinal. El hecho es relevante, porque no es obvio ni siquiera después de lo que ya hemos dicho hasta aquí. Obvio es que todo lo que hay en los diálogos está bajo la distancia dialógica, pero también que no todo ello está bajo sobredistanciamientos intradialógicos; y, sin embargo, está en efecto bajo tales sobredistanciamientos todo lo que la lectura doctrinal cita, incluso con independencia de si, por lo demás, lo lee bien o no. Así, pues, al menos es cierto que esa lectura, común a «platónicos» y «antiplatónicos» de todos los tiempos, produce ya de entrada una alteración global en el carácter del texto que lee, una no justificada abstracción con respecto al carácter que el texto tiene.

Pasamos ahora a ocuparnos de algo que es también un recurso de sobredistanciamiento intradialógico, pero uno especialmente marcado.

El que en una obra aparezcan «símiles» no es, dicho así, en abstracto, nada que caracterice de manera especial a Platón. Lo que ocurre es que habrá una muy con-

creta aplicación del procedimiento llamado «símil» que tendrá que interesarnos y que sí es peculiar de Platón. Antes de pasar a ocuparnos de ella, empecemos por subrayar la obviedad de que la topología, tal como la hemos definido, no tiene nada que ver con el símil. En la topología no hay relación del tipo «imagen de»; la entidad topológica no es imagen de otra cosa ni hay otra cosa de la que pudiese ser imagen; en cambio, un símil envuelve una comparación entre dos términos, a saber, la imagen y aquello de lo cual es imagen. Bien es verdad que en la tradición poética del símil está (y, si no, el símil no tendría sentido) que la imagen dice, de aquello de lo cual es imagen, algo que no se diría hablando directamente de ello; en los tan característicos símiles homéricos, suele ocurrir que la imagen está construida con cuidado detalle, mientras que aquello que se compara con ella es meramente indicado. En todo caso, no hay símil si aquello de lo que la imagen es imagen no está por lo menos identificado en el texto. Esto es cierto también para los símiles que sí hay en Platón, y es especialmente interesante observar qué sentido tiene en los más característicos de los símiles de Platón (en particular en los tres que constituyen la serie de los libros VI y VII de «La república») eso de que mediante la imagen siempre se dice algo que no se diría directamente de la cosa. En efecto, en esos símiles especialmente característicos de Platón, aquello de lo cual la imagen es imagen, aquello de lo que no se habla directamente, sino sólo mediante un símil, es ello mismo precisamente topología. Ocurre, ciertamente, eso, que acabamos de decir acerca de los símiles en general, de que la imagen se construye detalladamente y, en cambio, aquello de lo que es imagen solamente se indica; ahora bien, a la vez ocurre que esto que solamente se indica es topología. De esta manera, el empleo de símiles, ateniéndose a la tradición poética del símil, adquiere a la vez un sentido muy específico de Platón; es una manera de distanciar lo topológico, es

decir, de sobredistanciarlo, pues en todo caso se está ya dentro de la distancia dialógica; de la entidad topológica se habla, pero sólo indicándola como aquello de lo que es símil un símil, evitando presentarla directamente y sin más. El símil es entonces, por de pronto, un recurso de sobredistanciamiento intradialógico; la topología resulta sobredistanciada por el hecho de que se rehúsa formularla en sí misma y sólo se la esboza como interpretación del símil. Ahora bien, ya conocíamos varios recursos de sobredistanciamiento intradialógico; el símil no es simplemente uno más, sino que es uno especialmente marcado, porque en él el distanciamiento (sobredistanciamiento) no sólo es literariamente producido, sino que es de alguna manera expresamente mencionado, pues el símil comporta la mención expresa de una distancia, el expreso reconocimiento de que se habla de algo sin hablar de ello.

6. Los guardianes

Hasta aquí se ha tratado la cuestión de la posibilidad de lo metadialógico como posibilidad dentro del diálogo en general. Una de las cosas que pueden ocurrir es que cierto diálogo tenga ya desde el comienzo algo que, visto desde el conocimiento del conjunto del diálogo, es reconocible como una vocación metadialógica. Eso no obliga en modo alguno a prescindir del modelo básico que hemos ilustrado con el «Laques»; por de pronto sigue tratándose de un «¿qué es ser ...?» donde el «ser ...» del que se trata es un nombre de la *areté*. Una vez que conocemos el conjunto del diálogo «La república», percibimos en el comienzo de él la vocación metadialógica ya en cuál es ahora el nombre de la *areté* elegido: *dikaiosúne* (diremos «justicia») es el carácter o la condición de *díkaios* o de *díkaion* (diremos «justo»), y este adjetivo significa aquel o aquello que está regido por la *díke*, palabra que significa ensamble y trabazón, mientras que su contrario, *adikía*, es predominio. Se adelanta una pretensión de alcance nuevo en cuanto que se elige un nombre que directamente significa algo del tipo de un equilibrio o proporción entre términos diversos, algo, pues, que está, por así decir, en un segundo nivel. De acuerdo con esto, de entrada se recuerda el modelo básico de diálogo para, inmediatamente a continuación, introducir con respec-

to a él un tipo de cuestión que sólo se entiende en relación con él, pero que no estaba en los diálogos del tipo del «Laques». Concretamente, el recuerdo del modelo básico de diálogo es el diálogo con Polemarco que llega hasta 336a; allí son identificables todos los elementos estructurales del diálogo que hemos visto a propósito del «Laques», sólo que ahora aparecen entre muy estudiadas brumas e indicios de que la cosa no quedará ahí. El tipo nuevo de cuestión es entonces intoducido por la discusión con Trasímaco a partir de 336b y vamos a ver en qué consiste o, más bien, por el momento, como qué se presenta de entrada. Coherentemente con lo que hemos dicho, se trata de algo relacionado con la peculiaridad que tiene el nombre ahora elegido de la *areté*, con eso que llamábamos su pertenencia a algo así como un segundo nivel. En el «Laques» no se planteaba duda alguna en cuanto a que sea la valentía, y no, por ejemplo, la cobardía, lo que constituya un nombre de la *areté*. En cambio, a tenor del significado nominal que hemos reconocido en *díke* y *adikía*, no cabe ahora suponer una situación enteramente similar a la de entonces; no es sin más obvio que sea el ensamble y la trabazón, y no, por el contrario, el predominio, lo que sea nombre de la *areté*. Como corresponde al planteamiento, Trasímaco entra en el diálogo defendiendo una determinada respuesta a la cuestión de qué es la justicia, pero la marcha del diálogo no tarda en poner de manifiesto que el verdadero fondo de la cuestión reside en que Trasímaco no está aceptando que la justicia sea un nombre de la *areté*, es decir, para él no es el ensamble y la trabazón, sino precisamente el predominio, lo que es nombre de la *areté*. De paso, para el lector moderno atento esa misma marcha pone de manifiesto otras dos cosas que para un griego no era preciso poner de manifiesto, porque un griego no entendería que se cuestionasen; dos cosas, pues, que operan como supuestos implícitos comunes a todos los participantes en el diálogo: por una parte, que es *areté* aque-

llo que sea saber o que *areté* está del lado del que esté saber, y, por otra parte, que la *areté* es bienandanza o, si se quiere decirlo así, «felicidad»; ambas cosas están dichas en la caracterización que hemos hecho en capítulos anteriores de todo «saber» griego como «saber habérselas», destreza o pericia, y, por otra parte, de la *areté* misma como el saber habérselas. En el diálogo se discute si la justicia es bienandanza y si es saber y si es *areté*, pero nadie discute que *areté*, bienandanza y saber están del mismo lado.

El que cierto nombre sea en efecto un nombre de la *areté* es cosa que sólo se decide a través del hecho de que con ese nombre ocurra en efecto en el diálogo lo que hemos visto que ocurre con los nombres de la *areté*, a saber, el continuado fracaso de uno y el otro y el otro intentos de fijar un «¿qué es ...?» o «¿qué es ser ...?»; ya hemos visto que esto es un proceso que nunca se puede declarar terminado ni se puede plasmar en una fórmula resultante. Menos aún podría, pues, decidirse en una discusión previa al núcleo del diálogo que tal o cual o cual nombre fuese definitivamente un nombre de la *areté*. En la discusión con Trasímaco no se ha decidido que la justicia lo sea; solamente se ha justificado una opción previa sobre cuál de los dos términos, el ensamble y trabazón o, por el contrario, el predominio, es aquel desde el que tiene sentido poner en marcha el proceder, y, sobre todo, por el hecho mismo de que esa discusión esté ahí, se ha subrayado la no obviedad o no inmediatez que caracteriza la adopción del nombre «justicia», es decir, lo que hemos caracterizado como el hecho de que el diálogo en curso se sitúa en algo así como un segundo nivel. Esta autocaracterización del diálogo se continúa en lo que ocurre inmediatamente después. Se formula entonces, ante la perspectiva de una averiguación referente a qué es la justicia, una condición que en el propio texto aparece con las marcas de algo forzado y antinatural; en efecto, Glaucón y Adimanto, que son quienes formulan esa

condición, han de tomarse un considerable trabajo para explicar lo que pretenden, y, sobre todo, la condición en cuestión sólo podrá ser asumida para ser más adelante retirada y ello con el énfasis que le da el hecho de que esa ulterior retirada de la asunción, que no ocurrirá hasta muy cerca del final del diálogo (libro X, 612 b-d), se producirá como una verdadera autocita, con datos que proporcionan la identificación material exacta de los pasajes del libro II a los que se refiere, cosa inusual en Platón. Se trata, pues, de una condición muy especial que el diálogo se autoimpone, a saber, la de que el intento de decir qué es la justicia se desarrolle sin presuponer que haya de haber una *dóxa* de la justicia. Hemos discutido en capítulos precedentes tanto el significado de la palabra *dóxa* como otras cuestiones, referentes a «parecer» y «ser», que tienen relevancia aquí; el propio texto del que ahora tratamos reduce al absurdo cualquier lectura de *dóxa* como «parecer» en contraposición a «ser», puesto que habla de una *dóxa* ante o por parte de cualquier instancia, «ya sean los hombres o los dioses», y ya hemos visto que, llevada a ese nivel, la contraposición de «parecer» a «ser» no se sostiene; nos vemos, pues, remitidos al sentido de *dóxa* que, en efecto, hemos dado por válido anteriormente, el de discernimiento óntico; abstenerse de suponer que haya una *dóxa* significa dejar en suspenso el supuesto de que la determinación en cuestión lo sea en el sentido de un posible criterio de discernimiento óntico, es decir, significa abstenerse de suponer que el que haya justicia implica que haya, con referencia a entes, por ejemplo a actos y situaciones, un «este o esto es justo», «este o esto es injusto». En su momento esta abstención será de algún modo abolida, pero sólo de algún modo, y hará falta todo Platón para entender de qué modo. Por ahora, y para rato, estamos en esa abstención. Así, pues, si todo examen fenomenológico de un «¿qué es ser ...?» busca una determinación y no ejemplos, en el caso de examen de esa índole que ahora tenemos entre manos, el del examen

fenomenológico de «qué es la justicia», ocurre que el mismo no sólo no busca ejemplos, sino que ni siquiera podrá apoyarse en nada que tenga el estatuto de lo que pudiera ser un ejemplo. Tendrá, pues, que proceder sobre algo así como un constructo, sobre algo «producido en el decir» (369a). Es esta exigencia lo que pone en marcha la construcción de la figura de una *pólis*, y los «hagamos esto así o asá» que seguirán no hacen sino prolongar la expresión de ese construir, de ese «producir en el decir». Nos deben, pues, una prueba quienes sostienen que en lo que sigue se está «propugnando» algo; el estatuto con el que ese construir surge en el diálogo no es en manera alguna el de un «propugnar». Por otro lado, la construcción forma parte del intento de una respuesta al «¿qué es ser ...?» referido a la justicia, y, por lo que hasta ahora sabemos, la seriedad del intento de respuesta es necesaria precisamente para que el hundimiento del mismo resulte relevante; falta saber si las modificaciones que con respecto al modelo básico de diálogo encontramos en «La república» llegan hasta anular este último punto, pero hasta el momento está ocurriendo que nada del modelo básico de diálogo se anula, aunque todo se modifique; veremos en su momento qué ocurre.

Por otra parte, lo que se construye es precisamente una *pólis*. El que en Grecia haya la *pólis*, el fenómeno o acontecer *pólis*, es sencillamente otra cara de lo mismo que anteriormente hemos designado como el que pretenda hacerse relevante, comparecer ello mismo, aquello en lo que siempre ya se está, el juego que siempre ya se está jugando, aquello en lo que cada cosa es lo que es, el «lo mismo» de que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello. No vamos a detenernos aquí en esto. Nos contentaremos con decir algo que, ciertamente, tiene que ver con ello, pero que aquí se dirá únicamente en su relación con el diálogo de Platón. En el modelo básico de diálogo que en su momento hemos presentado y al que no hemos dejado de referirnos, hay un momento

digamos «positivo», la posición de cada intento de respuesta a la cuestión «¿qué es ser ...?», de cada intento de tematizar el «ser ...»; en el caso del diálogo «La república» esa parte «positiva» es además «constructiva» en el sentido que a esto hemos dado en este mismo capítulo. Pues bien, en esa parte positivo-constructiva de «La república», la *pólis* desempeña en efecto el papel del ámbito o juego o lugar en el que esto es esto y aquello es aquello; desempeña el papel de eso en cuanto que eso es algo que está aspirando de alguna manera a ser tematizado. Así, pues, en el constructo o construyendo, en la *pólis*, hay por de pronto el que esto es esto y aquello es aquello, lo blanco es blanco y lo negro es negro, es decir, hay el discernimiento óntico, la *dóxa*. Eso que «nosotros» (los constructores) nos hemos prohibido dar por supuesto en lo que se refiere a determinaciones como la que investigamos, a saber, el discernimiento óntico, es en cambio lo constitutivo del «guardián», el cual es, por de pronto, la figura en la que se concreta la construcción. El guardián se rige por la *timé*, noción emparentada en el uso vivo de la lengua con la de *dóxa* y cuya eventual interpretación como «apariencia» estaría sometida a las mismas críticas ya indicadas a propósito de *dóxa*. El que no cualquiera sea un guardián, sino que el guardián sea una determinada figura, significa sencillamente que el discernimiento óntico no es espontáneo, sino que es efectivamente discernimiento, discriminación, hay que distinguir lo que es de lo que no es, guardar la frontera. La *paideía* del guardián se rige en todos y cada uno de sus momentos por el principio de discernimiento; no se pregunta por el criterio, pero se asume como postulado la aplicabilidad óntica unívoca del mismo, el que haya lo que «sí» y lo que «no».

En realidad la figura del guardián, con el significado que acabamos de darle, es la figura de toda la parte que acabamos de designar como positivo-constructiva, la cual, como veremos, llega hasta un punto que, si

hubiésemos de hacerlo coincidir con páginas del texto, se situaría en el libro V. Es verdad que ya dentro de esa parte aparece una figura que de algún modo va más allá del mero carácter de guardián, pero aparece sin que haya una pregunta por su específico carácter ni por el del «saber» que específicamente se le atribuye. Que es lo propio del guardián lo que marca todo el constructo puede verse en rasgos como el que a continuación anotamos a propósito de las definiciones de «virtudes» que aparecen incluidas en él. Se trata de lo que de suyo son nombres de la *areté*, y de hecho materialmente lo que ahí significan esos nombres es a todas luces idéntico con lo que significan en otros diálogos en que los mismos nombres aparecen sometidos al proceso que hemos descrito a propósito del «Laques». Sin embargo, por el hecho mismo de que estén incluidos en el constructo, se produce una modificación que precisamente impide que aquel proceso pueda tener lugar, es decir, los fija en la parte positiva de la propia problemática, y lo hace atornillando artificialmente el significado de esas palabras al terreno del discernimiento óntico. La ilustración más evidente lo es por el hecho de que una de las «virtudes» sea precisamente la valentía y además lo sea en definición materialmente coincidente con el último y más maduro de los intentos positivos del «Laques»; llamo coincidencia material en este caso al hecho de que tanto en uno como en el otro diálogos la valentía trata de lo temible, de qué es y qué no es temible; la novedad está en que en «La república» (429b-c y 430b) la valentía es, por lo que se refiere a lo temible o no temible, la «preservación» de cierta *dóxa*, a saber, de aquella que es «recta»; es decir: se da por supuesto que hay un criterio o pauta ónticamente unívoco; que no es el momento de preguntar por el criterio mismo, sino sólo de suponerlo ónticamente unívoco, se expresa diciendo que la *dóxa* a preservar, la *dóxa* recta, es considerar temibles aquellas cosas y tipos de cosas que el legislador ha esta-

blecido como tales en la *paideía*. Opera aquí la noción de una pauta óntica, es decir, de lo que sería un criterio tematizable, eso que, según hemos visto, el *eîdos* continuadamente rehúsa ser, pues hemos visto que es en ese continuado rehusar donde comparece como *eîdos*; lo hemos visto y, sobre todo, desempeñará un papel esencial en lo que seguirá de «La república». La palabra que en el texto al que ahora mismo nos estábamos refiriendo destaca Platón para designar la pauta óntica o criterio tematizable como tal es *tò nómimon*, y por eso como sinónimo contextual de «*dóxa* recta» se dice *dóxa nómimos*. La indicada modificación en la exégesis de la valentía tiene que producirse porque ahora la valentía no es la protagonista del diálogo, sino un elemento que aparece dentro del momento positivo del mismo, dentro del momento de fijación temática. En otras palabras: el «qué es» de la valentía no puede ahora experimentar él mismo por su cuenta o por separado un proceso de hundimiento interno, porque ahora habrá de ser no la valentía, sino todo el constructo del que ella forma parte, lo que resultará arrastrado en un proceso que, con todas las variantes que haya, será en efecto el homólogo de aquel hundimiento interno del «Laques».

En «La república», pues, cada nombre de «virtud» no aparece por sí mismo en el continuado hundimiento interno del intento de fijar un «¿qué es?», sino que todos ellos aparecen como elementos de una estructura a propósito de la cual sí tendrá lugar ese proceso de hundimiento y cuya presentación, por lo tanto, constituye el momento positivo del diálogo. Esta peculiaridad está vinculada al carácter también peculiar del nombre de la *areté* ahora elegido como hilo conductor de todo el diálogo, «justicia», nombre cuyo carácter especial ya hemos comentado precisamente en la línea de tomarlo como expresión de una cierta vocación metadialógica inherente en este caso al diálogo en su conjunto. De la misma vocación surgió el dejar en suspenso la cuestión del carácter

ónticamente discerniente de la determinación que se examina, y con ello surgió tambien el rasgo que hemos llamado «constructivo» de la parte positiva del diálogo, y de esa misma vocación es también expresión el que, si del momento positivo de cualquier diálogo es constitutiva la búsqueda de definición, la pretensión de que haya un ónticamente unívoco «qué sí y qué no», en la parte positivo-constructiva de «La república» eso no sólo lo hay, sino que es ello mismo el principio de contenido de la construcción, el cual es, en efecto, que dentro del constructo, esto es, para la propia figura que se construye, esté perfectamente definido qué sí y qué no. «Nosotros», es decir, el construyente, en el proyecto fenomenológico dentro del cual tiene sentido ese construir, hemos dejado en suspenso la pretensión de discernimiento óntico unívoco; correlato de eso es que, en cambio, de la construcción el principio es que dentro del constructo impere la univocidad del discernimiento óntico. Todos estos rasgos, en cuanto significantes de una vocación metadialógica, nos hacen prever que, si lo mencionado hasta aquí ha sido el momento positivo (en este caso positivo-constructivo) del diálogo, por su parte el momento de hundimiento interno será idéntico con la irrupción expresa de lo metadialógico.

7. *Tò agathón* y el diálogo

El vuelco que lo últimamente expuesto hace esperar en la marcha del diálogo «La república» se anuncia desde el momento en que, en el libro V, la construcción se detiene, en principio con el pretexto de insistir en algunos puntos de ella. El programa constructivo formulado en el libro II aún no se ha llevado a cabo por completo; veremos que no es casualidad el que sea precisamente la presentación de las figuras de la injusticia la parte de él que quede para después; por de pronto, no es obvio que de la in-justicia, esto es, de lo que en principio es simplemente lo otro, haya figura o figuras, esto es, que ella deba ser asunto de una efectiva presentación, y el que, sin embargo, así ocurra tiene, como se verá, que ver con la pertinencia de exponer las figuras de la injusticia no en la parte positivo-constructiva, sino dentro o después de eso que hemos llamado el vuelco y que también pudiéramos llamar, en el diálogo de Platón en general, la crisis interna del intento de fijación del «¿qué es?», lo cual, en «La república» en particular, incluye la crisis interna del proyecto constructivo. Pero veamos por el momento qué es lo que ocurre como anuncio del vuelco en el libro V. La construcción se detiene con el pretexto de proceder a una mayor clarificación de algunos puntos de ella, y esta detención

desemboca en que por primera vez se llega a una consideración o a una pregunta cuyo asunto es el constructo en su conjunto; lo importante es que la pregunta a la que se llega tenga esta referencia global; en todo caso, la fórmula con la que se plantea es la de qué tendría que ocurrir para que en efecto una *pólis* tuviese lugar en el modo y en los términos construidos en el constructo. Aparece entonces lo de que la *politikè dúnamis* (y adrede lo dejamos sin traducir porque precisamente vamos a ocuparnos de qué significa) coincida con «la filosofía». Dado que por las mismas zonas del texto aparece también el que «los filósofos reinen», convendrá empezar por decir que el verbo que se traduce por «reinar» no tiene por qué significar ninguna otra cosa que ejercer eso mismo que se llama la *politikè dúnamis*, de manera que la aclaración de una expresión será a la vez la aclaración de la otra. Dicho esto, tratemos de ver qué es la *politikè dúnamis* o qué significa exactamente esta expresión. Por de pronto, no en general, como es obvio, pero sí en contexto con el adjetivo *politiké*, lo que designa la palabra *dúnamis* se puede designar también con *epistéme* o *tékhne* o *sophía*, siendo estos tres nombres, en este contexto, sinónimos entre sí; recuérdese al respecto lo dicho en capítulos precedentes sobre estas palabras y, en general, sobre las palabras griegas para «saber». Así, pues, *dúnamis* no es en manera alguna «poder» en sentido que se parezca ni de lejos a lo que por tal entendemos cuando en cualquier lengua moderna decimos «tener el poder» o «estar en el poder» o «el poder político»; tiene que ver con «poder» sólo si conseguimos entender este verbo en un sentido de «saber» como «saber habérselas», el sentido que hemos atribuido de manera general a los verbos griegos de «saber» [8]. Por su parte, el adjetivo *poli-*

[8] El uso de verbos «poder» en este sentido, próximo al «saber» griego, tiene, en efecto, alguna presencia en las lenguas modernas, y precisamente entonces se distingue con toda claridad del «poder» del

tiké, es decir, referente a la *pólis*, ha de ser entendido en relación con aquel significado del acontecer *pólis* al que hicimos alusión en el capítulo 6, es decir, con ese acontecer como una de las caras del intento de que se haga relevante el juego que siempre ya se está jugando; la noción de un «saber concerniente a la *pólis* misma», de una *politikè epistéme* o *politikè tékhne* (y ya hemos dicho que no otra cosa puede mentar *politikè dúnamis*), es así la noción de un «saber» (ciertamente en el mencionado sentido griego) que no lo sería de estas o aquellas cosas, porque lo sería de aquello en lo que siempre ya se está. Esta es una noción radicalmente problemática y vinculada a eso que hemos mencionado en varios capítulos anteriores como el rasgo «insolente» de la aspiración a la comparecencia de lo que siempre ya ha quedado atrás precisamente porque siempre ya está. Si la noción de un saber de esta índole fuese la de un saber positivo, entendiendo por tal un saber que de alguna manera lo es de ente, de cosas, entonces no podría ser sino el saber de todo a la vez; Platón está en polémica con esta noción, no con la de un saber que lo sería de aquello en lo que siempre ya se está, sino con que ese saber pueda tener el carácter de algo así como un saber de cosas o de ente, como un saber óntico; nos hemos ido acercando, a lo largo de los capítulos precedentes, a la manera en que el carácter que Platón da al problemático saber de lo que siempre ya está es el del continuado fracaso de la (por eso mismo esencial) preten-

«poderoso». Así, en alemán (donde «el poder» de «tener el poder» es *die Macht*) se emplea *können* para decir que alguien sabe tocar el piano o que sabe una lengua, el substantivo *das Können* significa, entre otras cosas, destreza o pericia (saber habérselas), e incluso se dice que algo es *gekonnt* para decir que es lo contrario de una chapuza. Aunque nada pueda demostrarse a partir de la «procedencia» diacrónica de las palabras, no es mala ilustración el recordar que *können* no sólo es originalmente un verbo de «saber», sino que mantiene esta condición hasta (inclusive) el alto alemán medio.

sión positiva. Si ahora, pues, aparece de una manera marcada y visiblemente polémica una noción por completo equivalente a la de *politikè tékhne* o *politikè epistéme*, el que esa aparición tenga que ver con la polémica a la que acabamos de hacer referencia es tanto más verosímil por cuanto lo que ahí se pone en contacto con *politikè dúnamis* es otra de las nociones, a saber, «filosofía», que de un modo u otro, en un momento u otro, aparecen también implicadas en el intento de dar un nombre al problemático saber aludido; pero no se piense que, ni remotamente, la remisión a «filosofía» dé ya ese peculiar carácter que hemos dicho que Platón querría dar al saber en cuestión; la palabra *philosophía* tiene en ese momento como sentido dado uno muy poco marcado; así como en el texto se está discutiendo qué cabe entender por *politikè tékhne*, tanto o más se está discutiendo en el mismo qué cabe entender por *philosophía*; no es la remisión de lo uno a lo otro ni la de lo otro a lo uno, sino el hecho mismo de la confluencia, lo que constituye un arma expositiva y polémica, en orden, ciertamente, a dar a lo uno e idénticamente a lo otro el carácter que, según hemos dicho, Platón pretende en efecto darles; esa confluencia, por cierto, en el libro V solamente se anuncia y postula; su efectiva exposición se identificará con lo que nosotros hemos anunciado como, en «La república», la crisis interna del constructo y el hundimiento interno de la pretensión positiva que en ese concreto diálogo aparece representada en esa construcción.

En las consideraciones precedentes ha quedado desde luego descartada la habitual interpretación según la cual Platón habría «propugnado» que «los filósofos» asumiesen «el poder político». Interesa destacar que el rechazo de esa interpretación se ha realizado incluso haciendo abstracción de la distancia dialógica. Esa distancia sería un argumento si lo que aquí se pretendiese cuestionar fuese sólo el que sea Platón mismo quien «pro-

pugne»; pero no decimos sólo que no sea Platón; tampoco los personajes que hablan y tampoco otras instancias que comparezcan de alguna otra manera; así, pues, en este caso ni distancia dialógica ni distanciamientos sobreañadidos; la verdad es que eso que con tanta frecuencia se atribuye al texto no lo hay en él, ni distanciado ni sobredistanciado ni de ninguna otra manera. Las interpretaciones que lo ven son rechazables, resumiendo cosas que ya hemos dicho, por al menos cuatro órdenes de razones cada uno de los cuales sería por sí mismo suficiente. Primero: que, textualmente, la consideración que ahora se interpreta sigue formando parte de un construir, el del constructo de la *pólis*, cuyo carácter y estatuto en el diálogo no es el del «propugnar», sino otro del que ya nos hemos ocupado. Segundo: que en el momento textual en cuestión no se da por sentada una noción de «los filósofos» o «la filosofía» ni quiénes son los unos ni qué es la otra. Tercero: que la *dúnamis* no es en manera alguna «el poder» en el sentido en el que hablamos de «tener el poder» y «estar en el poder». Cuarto: que lo concerniente a la *pólis* no es lo «político» en el sentido que este adjetivo tiene en cualquier lengua moderna, porque la *pólis* no es el Estado ni siquiera un homólogo griego del mismo.

El postular que la *politikè dúnamis* se identifique con la filosofía, tal como aparece en el texto, pertenece todavía al constructo precisamente porque es un postular. No postular, sino exponer, coincidirá con algo que precisamente hasta ahora no hay, a saber, una determinación más próxima de qué es *politikè tékhne* y qué es *philosophía*. Rasgo esencial de esta determinación más próxima, rasgo y determinación que irán emergiendo trabajosamente a lo largo de los libros VI y VII, es que *politikè tékhne* y *philosophía* se identifican entre sí tan pronto como cada una de ellas llega a ser verdaderamente algo, porque en un caso como en el otro sólo hay una cosa que pueda llamarse así sin ser un engaño y esa única

cosa es la misma para uno que para otro de esos dos nombres y no es sino aquel «saber» (saber habérselas, *epistéme* o *tékhne* como sinónimos) que tiene lugar (es decir, que se ejerce) en el diálogo mismo: la *epistéme* o la *tékhne* o la *dúnamis* del *dialégesthai* mismo, la *dialektiké*, adjetivo junto al cual está o se sobreentiende cualquiera de esos tres substantivos femeninos: *epistéme*, *tékhne*, *dúnamis*. Qué se entiende en este contexto por «el diálogo», es lo que venimos tratando de exponer desde el comienzo de este libro y lo que seguiremos tratando de exponer en todo lo que queda de él; en esa línea nos hemos ocupado de qué pasa en el diálogo, de cómo ello es al mismo tiempo significado por la distancia dialógica, etc.; lo hemos hecho básicamente para poder ahora decir que es ni más ni menos que ese acontecer lo que Platón considera, por una parte, como lo único que merece el nombre de *politikè tékhne* y, por otra parte, también como lo único que merece el de *philosophía* y, por lo tanto, en definitiva como aquello en lo que, por nada más que por ser cada una de ellas lo que es, coinciden la *philosophía* y la *politikè tékhne*; es ese acontecer con todos los significados que le hemos dado y los que faltan por darle, por la sencilla razón de que se los damos o se los daremos ni más ni menos que tratando de poder leer lo que nos dice Platón cuando, trabajosamente, como no podría dejar de ser, nos dice que es a ese saber que acontece en el diálogo a lo que se apunta, ya sea bajo la fórmula *politikè tékhne*, ya bajo la fórmula *philosophía*.

La identificación del «saber habérselas» concerniente a la *pólis* con la *tékhne* del diálogo mismo, ciertamente, significa la crisis y el hundimiento interno del proceso de construcción del constructo, por de pronto ya por el hecho mismo de que rompe con el carácter de «ante los ojos» propio de todo constructo, propio incluso de todo *quid* que se intenta tematizar, de todo «¿qué es?» que se pretende fijar; en efecto, el diálogo es el «nosotros». Así, pues, la crisis, que constituye la substancia del diálogo

de Platón en general, acontece en este diálogo de una manera consecuente con la vocación metadialógica que en él detectábamos ya desde su comienzo; la consecuencia reside, por una parte, en que la crisis no lo es de uno y otro y otro intento de fijación, sino que toca directamente a la propia pretensión fijadora como tal, al carácter de «ante los ojos», y, por otra parte, en que esa crisis esté constituida por el hecho de que el propio diálogo resulte ser la substancia de aquello que en principio en el diálogo habría de resultar fijado. Ahora bien, según esto la crisis consiste en que como contenido del diálogo en curso emerge no otra cosa que el diálogo mismo. En ese momento, lo metadialógico ya no es una vocación que se detecta, sino que pasa a ser lo que hay.

Ya expusimos en su momento por qué lo metadialógico sólo puede acontecer mediante recursos de sobredistanciamiento que se añaden en el diálogo a la distancia dialógica. Lo que ahora acabamos de decir permite, pues, entender que, pasada la mitad del libro VI, se transite hacia una situación del diálogo en la que esos recursos, en combinación virtuosista de unos con otros, todos los que en su momento citamos e incluso alguno más, ya no se limiten a aislar, es decir, a producir islas dentro del diálogo, sino que configuren éste elementalmente.

Cada vez que en un diálogo cualquiera de Platón se busca fijar un «¿qué es ser ...?», se busca *akríbeia*, esto es, exacta definición, como ya vimos al exponer en su momento el modelo básico de diálogo; se la busca, pues, durante el momento positivo del diálogo, y la crisis, como entonces vimos, consiste en que en cada caso resulte que lo logrado no la posee. A lo largo de la parte positiva de «La república», que es no sólo positiva, sino, como vimos, precisamente constructiva, en lo que se refiere a la *akríbeia* la citada vocación (hasta entonces sólo vocación) metadialógica se manifiesta en que no sólo se busca *akríbeia* en lo referente al contenido del que se trate, sino

que la exigencia de *akríbeia* es ella misma un principio productor de contenidos, como de hecho vimos siguiendo la *paideía* de los guardianes. Pues bien, ahora, en el vuelco, la *akríbeia* ya no se limita a actuar como principio rector, sino que es ella misma expresamente el problema, la cuestión, el asunto; antes no se la nombraba, ahora será mención casi obsesiva. Cada paso estará determinado por el problema de la *akríbeia*. Veamos cómo.

Aunque anunciada desde el momento que dijimos, la ruptura de la etapa positivo-constructiva empieza a efectuarse cuando se pregunta directamente qué o quiénes son los que hayan de «preservar» la figura de *pólis* que ha sido construida. Esta pregunta se pone en marcha preguntando cómo tendría que ser la *paideía* de los tales. Así como la descripción de la *paideía* de los guardianes era ni más ni menos que el trazado de la figura o noción del guardián, así ahora lo que habrá, en este nuevo desarrollo de la cuestión de una *paideía*, será la crisis interna de esa noción o figura, la del guardián, en la que, como vimos, se resumía toda la parte positivo-constructiva. Tal crisis se efectuará al elevarse a problema en sí mismo aquello que en la figura del guardián era simplemente el principio rector, a saber, la *akríbeia*. Deja de tratarse de los guardianes en el momento en que al tratarse de ellos la mención de ese principio se vuelve expresa, esto es, en el momento en que se trata de aquellos de los guardianes que son los *akribéstatoi*, los de manera marcada determinados por la *akríbeia*. Y, entonces, no es que se trate de otra *paideía*, sino que se trata de la *paideía* con mención ahora expresa de la *akríbeia*, esto es, se trata de aquella parte o aspecto o modo de la *paideía* que es la *akribestáte*, la que está marcadamente determinada por la *akríbeia*.

La plenitud que unas líneas más arriba anunciábamos para el despliegue de los recursos de sobredistanciamiento se alcanza de hecho a partir del momento en que se declara que todo lo fijado hasta entonces en el diálo-

go, las definiciones de «virtudes» y todo lo que las acompaña, carece de *akríbeia* mientras no esté en conexión con algo que todavía falta, un último y definitivo que está por aprender y que ha de ser aprendido. Antes de hacernos cargo del nombre que Platón elige para eso último, hemos de hacer algunas aclaraciones sobre palabras.

La expresión *tò agathón* significa el carácter o la condición de *agathós*; si convencionalmente traducimos el adjetivo por «bueno», entonces *tò agathón* sería algo así como «el bien». Lo que ocurre es que en su momento hemos hablado de *areté* y también esta palabra es una manera, en un contexto gramatical diferente, de invocar ni más ni menos que el carácter o la condición de *agathós*. Encontrábamos, hablando de *areté*, razones para hacer lo que luego, en efecto, hicimos de manera reiterada, a saber, llamar «los nombres de la *areté*» a las designaciones de aquellas determinaciones (*eíde*) en cuya presencia (*eîdos*) lo que aparece es ni más ni menos que lo propio del *eîdos* como tal, la diferencia frente a lo ente, la no onticidad, la no tematizabilidad. Concretábamos esta comparecencia en que cada fijación resulta no tener *akríbeia* (cf. capítulo 2). El empleo de palabras como *areté* (y, por lo tanto, al menos implícitamente *agathós*, pues son semánticamente inseparables) abundaba en la consideración de que la determinación (*eîdos*), en griego, es el «cómo habérselas con»; y así más cosas que ya en su momento se dijeron. Pues bien, si ahora, en «La república», se nos dice que es *tò agathón* aquello último que falta y sin lo cual las determinaciones carecen de *akríbeia*, lo que se nos está diciendo es que es precisamente en aquel continuado fracaso del intento de fijación, en aquel continuado rehusar la tematización, donde hay *akríbeia*, que sólo en contacto con eso, sólo dentro de ese proceso, las determinaciones tienen *akríbeia*. Esto parece algo así como que sólo en la siempre continuada ausencia de *akríbeia* hay, sin embargo, *akríbeia*. Así es, en el sentido que a conti-

nuación intentamos precisar. Cada pauta tematizable, cada norma óntica, resulta ser en último término ambivalente y borrosa; en el sufrir continuadamente esa ambivalencia e imprecisión reside, sin embargo, un «saber qué»; reside ahí y en ninguna otra parte; no, pues, en el dar la espalda a las normas, ni en el creerse por encima de ellas, ni siquiera en el declararlas «relativas», posiciones todas ellas que son falaces porque son otras tantas maneras de eludir la experiencia fenomenológica del hundimiento interno de cada fijación.

Completemos la exposición del modo en que en «La república» se designa aquello que falta para la *akríbeia*. Es, ciertamente, *tò agathón*. Ahora bien, también habíamos dicho que esos *eíde* cuyas designaciones son los nombres de la *areté* constituyen lo propio del *eîdos* como tal, es decir, algo así como el *eîdos* del *eîdos* mismo o de los *eíde* mismos. Es comprensible, pues, que encontremos un nombre para cuya formación se aprovecha la identidad entre cierto muy especial *eîdos* y *tò agathón*; ese nombre puede ser una construcción que haga depender *tò agathón* en genitivo de *eîdos* como núcleo, algo así como «el *eîdos* de *tò agathón*», donde, nótese bien, el uso del genitivo sería el llamado apositivo o epexegético, es decir, el significado de la construcción sería «aquel *eîdos* que es *tò agathón*» [9], bien entendido que, por ser el *eîdos* en cuestión eso que hemos llamado «el *eîdos* del *eîdos* mismo», resulta también interesante oír la fórmula así: «el *eîdos*, el cual, en cuanto no este o aquel *eîdos*, sino sencillamente el *eîdos*, es *tò agathón*».

[9] Es irrelevante, aquí como en otros lugares, el que en vez de *eîdos* aparezca *idéa*; como palabras griegas, ambas son idénticas a todos los efectos que aquí puedan interesar. Evitamos *idéa* porque cualquier interferencia aquí del uso que esa palabra tiene en las lenguas modernas sería por completo funesta. Naturalmente tiene su explicación el que tal palabra haya llegado a ser lo que en nuestras lenguas es, pero esa explicación no entra dentro de la presente investigación.

Es, pues, en el continuado substraerse a cada intento de fijación o tematización donde el *eîdos* acontece; es ahí donde es *eîdos*; ese continuado rehusarse es lo que hace de cada *eîdos* precisamente *eîdos* y es *tò agathón*. Y ese continuado rehusarse es, como reiteradamente hemos visto, lo que acontece en el diálogo; es, pues, el diálogo mismo la presencia o el acontecer del *eîdos* como tal y la comparecencia de *tò agathón*, es decir, a la vez el substraerse que *tò agathón* es, el rehusarse en el que el *eîdos* (la presencia) tiene lugar.

A la luz de todo lo anteriormente expuesto, lo que ahora acabamos de decir equivale a que la cuestión de *tò agathón* es el nombre con el que en «La república» aparece lo que habíamos entendido por la cuestión ontológica tomada no en el sentido de una u otra de las que en su momento hemos llamado ontologías en plural, sino como la cuestión de la diferencia misma, esto es, no de este o aquel *eîdos*, sino del *eîdos* mismo en su diferencia con respecto a la cosa o lo ente, de la no onticidad del *eîdos*. Es esa diferencia lo que constituye la naturaleza misma del diálogo de Platón en general, lo que acontece en el diálogo y, por lo tanto, lo que de alguna manera se dice cuando el diálogo se vuelve metadiálogo; ya hemos visto qué problemas de expresión comporta esto y en qué sentido ello ocurre de una manera peculiar en «La república». El carácter que acabamos de atribuir a la cuestión de *tò agathón* es también lo que da sentido a la frase de 509b según la cual el *eîdos* que es *tò agathón* no es ser, sino que está «más allá» o «por encima» del ser; ese «por encima» o «más allá» incluye no sólo que no tiene el estatuto de lo que hemos llamado algo-2, es decir, no «es ...», sino también que tampoco tiene el de un algo-1, es decir, no es ser, porque no es algún determinado «ser ...»; en otras palabras, no es este o aquel *eîdos*, sino la diferencia misma del *eîdos* con respecto a la cosa o a lo ente; no, por supuesto, algo-2, pero tampoco algo-1, sino la diferencia misma del algo-1 con res-

pecto al algo-2. No se olvide, por otra parte, que la frase del «más allá» o «por encima» va seguida inmediatamente de una carcajada a la que Sócrates, que es quien ha pronunciado aquella frase, no tiene nada que objetar. En efecto, la frase viene al final de la explicación de un símil; ya hemos expuesto por qué tienen que emplearse símiles; incluso, como forma marcada de sobredistanciamiento intradialógico, los símiles son especialmente necesarios aquí, donde lo metadialógico alcanza una especie de paroxismo; fiel a todo esto, Sócrates sólo ha hablado «de» *tò agathón* en los términos de la explicación del símil, pero en un momento se le escapa decir algo (la frase que comentamos) directamente de *tò agathón*; la carcajada es el correctivo merecido.

8. La línea

Según se desprende del precedente capítulo, el que la verdadera cuestión pase a ser *tò agathón* es idéntico con que lo que se está buscando pase a ser no otra cosa que lo que acontece en el diálogo mismo; de lo que se trata ahora es, pues, de decir en el diálogo lo que en el diálogo mismo en principio no se dice, sino que acontece. A partir del momento en que así es, lo metadialógico se encuentra en una situación paradójica; por una parte, por las razones que en su momento se vieron, sólo puede darse a través de los recursos de sobredistanciamiento; por otra parte, no hay allí mismo un contenido en el nivel de la mera distancia dialógica; hay la distancia dialógica, pero no un contenido en ella sola, porque es el diálogo mismo el que ha volcado hacia lo metadialógico. Esto da entonces al diálogo un muy peculiar carácter; el casi amontonamiento repentino de varios recursos de sobredistanciamiento intradialógico (a partir de 504d) desemboca, tras una especie de estudiado cuello de botella, en un encadenamiento de símiles que, con todo lo que directa o indirectamente forma parte de las indicaciones interpretatorias de los mismos, llega hasta cerca del final del libro VII.

El segundo de esos símiles es el de la línea. En él, el carácter topológico de aquello de lo que la imagen es

imagen (cf. capítulo 5, final) es mínimamente marcado; se limita a lo que de topológico hay ya en la fijación de entidades unas al lado de otras. Para facilitar las referencias que haremos a varios aspectos del símil de la línea, establezcamos el convenio de designar como *a* y *b* las dos partes, «desiguales», según el texto, en que queda dividida la línea [10], designando entonces como *aa* y *ab* las dos partes en que se subdivide *a*, y como *ba* y *bb* las dos partes en que se subdivide *b*; el texto dice que la división y las subdivisiones están hechas todas ellas según una misma razón o cociente, esto es, que *a* es a *b* como *aa* a *ab* y como *ba* a *bb*; un elemental cálculo nos dice que esto significa que *ab* y *ba* son iguales entre sí. Estas son todas las indicaciones que hay en el texto sobre cómo se estructura la línea; son, pues, lo bastante escasas para que ninguna de ellas deba considerarse irrelevante.

La parte *a* representa la *dóxa*, de la cual hemos hablado en los capítulos 4 y 6, en los cuales la hemos descrito como el discernimiento óntico. Así, pues, el que esa parte a su vez se divida en dos significa que el discernimiento óntico es en efecto discernimiento, significa eso mismo con lo que en el capítulo 6 hemos dado por justificado el que haya de haber una específica figura del guardián; la distinción entre *aa* y *ab* es la frontera que guarda el guardián; ello concierta con que en el texto la división de *a* en *aa* y *ab* aparezca como la representación en el símil de la distinción dentro de la *dóxa* entre *eikasía* y *pístis*, que son algo así como, respectivamente, la asunción verosímil y la convicción legítima. Desde que se estableció la figura del guardián como la figura del discernimiento óntico y el centro de la parte constructiva

[10] Nótese que lo que en griego se llama una línea es un trecho o distancia. El griego no piensa el trecho como delimitación advenida sobre la base de la línea que siempre sigue en una y otra dirección, sino que lo primario en griego es la distancia o el «entre», el cual, por lo tanto, debe ser designado precisamente como la línea, no como un «segmento de».

del diálogo, se ha iniciado una crisis interna de todo eso, crisis que, sin decir con ello nada nuevo con respecto a lo ya dicho en seguimiento de ella, podemos ahora resumir en la siguiente consideración: el discernimiento óntico, el «qué es» y «qué no es», «qué hay» y «qué no hay», presupone un «en qué consiste ser» o «en qué consiste el haber»; lo presupone en el doble sentido de que no sería posible sin ello y de que siempre ya lo ha dejado atrás; en este sentido el discernimiento óntico presupone, pues, la cuestión ontológica. Esto, en el símil de la línea, está representado sólo por el hecho de que la división que representa el discernimiento óntico, la división entre *aa* y *ab*, sea una subdivisión de aquella otra en la que todo *a* es a su vez una de las dos partes, es decir, que el discernimiento óntico remita a otra cuestión. En el símil de la caverna la misma presuposición de la cuestión ontológica por el postulado de discernimiento óntico estará representada por el hecho de que, aun percibiendo tanto los artefactos de los que se proyectan sombras como las sombras mismas, quien no ha salido de la caverna nunca reconocerá que aquéllos sean más verdaderos que éstas; sólo quien vuelve de fuera de la caverna puede discernir qué es más verdadero y qué menos verdadero dentro de la caverna misma.

Volvamos, sin embargo, al símil de la línea. Si la presuposición (en doble sentido) de la cuestión ontológica por el postulado de discernimiento óntico está representada por el hecho de que la división lo sea de un *a* que a su vez es parte frente a un *b*, entonces cabe esperar que la división de *b* en *ba* y *bb* nos diga algo de la estructura que Platón atribuye a la cuestión ontológica misma. Veremos a continuación que esto está confirmado por las palabras mismas que en el diálogo aparecen en las indicaciones interpretatorias del símil.

Según lo hasta aquí visto la cuestión ontológica, la cuestión del *eîdos*, se desarrolla como el continuado fracaso de uno y otro y otro intento de fijación o tematiza-

ción; es en ese continuado rehusar donde tiene lugar el *eîdos*. Eso que estamos llamando la fijación o la tematización es el dar o reconocer a algo el estatuto de lo que llamábamos algo-2. No hace falta esperar a Aristóteles para que este estatuto se designe con el verbo *hupokeîsthai*, que es palabra normal en griego para designar el «estar ahí» y el «haberlo» de lo que «hay». Ahora bien, este verbo es verbo «de estado», y su correspondiente «causativo», es decir, el que significa dar o producir ese estado, es *hupotíthesthai*; y de éste el nombre de acción es *hupóthesis*; esta última palabra, pues, significa el acto de dar a algo el estatuto de algo-2. Lo que hemos dicho del comparecer del *eîdos* como el continuado rehusar la tematización se dice, pues, así: el *eîdos* comparece en el hundimiento interno de una y la otra y la otra *hupóthesis*.

La división de *b* en *ba* y *bb* representa este doble carácter, que tiene la cuestión ontológica, de ser en cada momento el establecimiento de un «qué es ser ...» sólo para que eso establecido tenga en su propia presencia fenomenológica su hundimiento. Consiguientemente, *ba* representa la *hupóthesis* considerada en sí misma, sin su hundimiento; representa, pues, la *hupóthesis* no reconocida como tal, no considerada como una fijación, la *hupóthesis* en la que su carácter de tal no es relevante, pues sólo deviene relevante en su contacto con el otro aspecto del proceso. Cuando se procede por o en virtud de *hupothéseis* [11], precisamente entonces no se sabe nada de ellas en cuanto tales; ellas actúan en tal caso no como *hupothéseis*, sino sencillamente como principios rectores. Lo representado en *ba* es llamado en el diálogo *diánoia* [12], y como carácter de ello se aduce,

[11] *hupothéseis* es el plural de *hupóthesis*.

[12] Si hubiese que buscar una traducción convencional que lo sea de la palabra misma, es decir, sin la trampa de hacer pasar por significado léxico lo que es contexto filosófico u otras cosas, necesariamente caeríamos en algo (como «pensamiento» o similar) que no

además del proceder por *hupothéseis*, el servirse de imágenes. Lo que esto quiere decir es que la *diánoia*, refiriéndose al *eîdos*, a la vez, puesto que fija o tematiza, pone como ente y, por lo tanto, representa ónticamente. Ambos caracteres, el proceder por *hupothéseis* y el servirse de imágenes, son, pues, solidarios entre sí.

Aclaratoriamente, en el diálogo se remite en algún momento, hablando de la *diánoia*, al proceder de «los que se ocupan de las geometrías y las cuentas y lo similar a eso». No debe tomarse esta referencia en el sentido de que la *diánoia* coincida de alguna manera con la matemática. Si hay que identificar la *diánoia* con algo que pueda a su vez ser identificado desde otro ángulo, habrá que mencionar los saberes, esto es, «saberes» en el sentido que reiteradamente hemos atribuido a las palabras griegas para «saber», pero dichos expresamente en plural, cada uno de ellos como un saber particular, constituido por la fijación de algún *eîdos*. Si, cuando ilustramos la noción griega de saber refiriéndonos a dónde y en qué el zapato es zapato y la tiza es tiza, aquello, ciertamente, no era *diánoia*, es porque no se contempla la posibilidad de ello como un saber especial o particular, o, dicho llanamente, porque no se está pensando que haya algo así como especialistas en portar zapatos o en escribir con tiza; considerar tal posibilidad sería ya invocar la *diánoia*. No obstante, la referencia a «las geometrías y las cuentas y lo similar a eso» no es puramente accidental; ese tipo de asuntos constituyen, en efecto, de alguna manera lo común a todos los saberes particulares; este es un punto sobre el que volveremos.

Dijimos que *hupóthesis* significa el acto de dar a algo el estatuto de algo-2. Por el mismo trozo de gramática,

nos permitiría, por ejemplo, diferenciar esta palabra de *nóesis*. En cambio, la diferencia queda clara (o eso intentamos) en la exposición que hacemos, la cual pretende basarse en lo que hay en el diálogo que ahora mismo estamos comentando.

hupótheton deberá significar o bien aquello que se deja dar ese estatuto o bien el carácter o la condición de lo tal, es decir, el dejarse conferir el estatuto de algo-2. Y lo que resulte de anteponer a esa expresión un prefijo de rechazo o de rehusar, es decir, *anhupótheton*, significará o bien aquello que rehusa ser tomado como algo-2 o bien el rehusar mismo, a saber, rehusar ser tratado como algo-2; concretamente esto último será lo que signifique ese adjetivo cuando aparezca en la para nosotros ya conocida construcción de «neutro singular con artículo en uso absoluto» (donde «absoluto» quiere decir: sin referente substantival ni explícito ni implícito, ni determinado ni indeterminado), esto es, *tò anhupótheton*. Pues bien, el papel de la subparte *bb* de la línea es apuntar a *tò anhupótheton* como a aquello en lo que —y sólo en ello— acontece el *eîdos*, en concordancia con todo lo que hemos dicho de que el *eîdos* lo es en el rehusar el estatuto de algo-2, esto es, en la no onticidad, en la diferencia con respecto a lo ente. Cuando en el diálogo se dice que *bb* es ir «más arriba y más atrás» con respecto a las *hupothéseis*, no puede estarse diciendo simplemente ni fundamentalmente que se vaya de una *hupóthesis* a otra «anterior» y «más alta» y así hasta un primero, pues entonces ese primero sería algo así como una *hupóthesis* absolutamente primera, lo cual, aparte de ser absurdo, es incompatible con que ya desde la primera indicación interpretativa al respecto (510b) el diálogo hable de *anhupótheton* (el giro con *tò* aparecerá un poco más adelante: 511b); el «más arriba y más atrás» lo es «con respecto a las *hupothéseis*» en el sentido por otra parte único en que puede serlo con respecto a todas y cada una de ellas, a saber, siendo un remontar el *hupotíthesthai* mismo, no un despedirse de él, sino aquel remontar en el cual, y sólo en él, como hemos visto, la *hupóthesis* es en efecto *hupóthesis*.

El nombre para lo representado en *bb* es en un primer momento (511d) *nóesis*, y en ese momento no hay

nombre para lo que representa el conjunto de *b*. Más adelante (533e-534a) se volverá sobre la cuestión de los nombres, y entonces *nóesis* será el nombre para todo *b*, mientras que *bb* se llamará *epistéme* en el sentido de aquella acepción que adquiere la palabra *epistéme* por el hecho de que se la emplee como *singulare tantum*, como singular sin plural; si, por el contrario, de lo que hablamos es de una u otra u otra *epistéme*, entonces eso es la *diánoia*. En todo caso, *bb* es lo que reiteradamente ha aparecido en nuestra exposición como el momento de crisis o de interno hundimiento, que es el momento propiamente constitutivo del diálogo mismo; y, puesto que es esto, es, de acuerdo con todo lo que hemos dicho, la cuestión de *tò agathón*, la cuestión ontológica como tal. En vez de «el saber que acontece en el diálogo mismo», que es lo que antes hemos dicho y lo que significan las expresiones con el adjetivo *dialektiké* como determinante de los substantivos *tékhne* o *epistéme*, podemos también decir algo así como «la marcha propia del diálogo», y entonces, con el mismo adjetivo, el substantivo es *méthodos* y se está diciendo exactamente lo mismo. El remontar del que hablábamos unas líneas más arriba es el *anhaireîn* que, con «las *hupothéseis*» como objeto gramatical directo, aparece caracterizando esa «marcha propia del diálogo». Se nos está diciendo lo que hemos visto que en efecto acontece en el diálogo. Que en el remontar las *hupothéseis* comparece *tò anhupótheton* significa que el *eîdos* comparece como tal en ninguna otra parte ni modo que en el continuado hundimiento interno de una y otra y otra *hupóthesis*.

Aparte de la alusión ya hecha a un aspecto muy concreto del símil de la caverna, sólo una cosa diremos ahora sobre este símil, que sigue en el diálogo al de la línea. El que no se trata de un «verdaderamente ente» frente a lo ente digamos ordinario viene aquí tajantemente expresado por el hecho de que no hay quedarse fuera de la caverna; aquello, lo de fuera, no es jamás el asunto, lo

que hay, lo ente. Contundentemente, el episodio último y definitivo de la historia es el retorno; esto quiere decir que es la capacidad del retorno lo que mide la autenticidad del viaje; cuando se dice que a los filósofos «no se les permitirá» que se queden allá, no se está hablando en nombre de ninguna otra cosa que precisamente lo único que puede definir a los filósofos como tales una vez que la identificación de *philosophía* y *politikè tékhne* en la *dialektikè tékhne* está ya bastante avanzada; por lo tanto, lo que en verdad se está diciendo con ese «no les permitiremos» no es que alguna autoridad externa vaya a permitir o no, sino que quien diga o crea o pretenda quedarse fuera ni es un filósofo ni está fuera de nada ni se ha distanciado siquiera de las sombras. En otras palabras: el viaje no se hace por mor de lo de allá, sino por mor de la diferencia misma, la misma diferencia de la que venimos hablando desde el comienzo.

Nos falta comentar un elemento del símil de la línea que no podemos dejar de lado. Es la mencionada igualdad entre *ab* y *ba*, es decir, entre los tramos representativos de la *pístis* y la *diánoia* respectivamente. Podemos partir para ello del uso de imágenes que hemos encontrado ya como un carácter de la *diánoia*. El campo de ésta es el de este y aquel y el otro *eîdos*, el de los diversos *eíde*; el propio carácter tematizante de la consideración de cada *eîdos* en este nivel hace que necesariamente se opere siempre con una u otra presencia óntica, y esto es la mencionada necesidad de «imágenes», las cuales en sí mismas, independientemente de su función de imágenes, son contenidos de la *pístis*. De modo que todo contenido de la *diánoia* se representa en un contenido de la *pístis*. Ahora bien, lo recíproco también es cierto, puesto que los contenidos de la *pístis* son lo que en el discernimiento óntico es discriminado como verdadero, lo que en verdad hay, lo que en verdad es, y decidir que algo es significa ni más ni menos que atribuirle uno u otro *eîdos*; una vez más: ser es «ser ...». Así, pues, los contenidos de la *pístis* y los

de la *diánoia* son los mismos contenidos considerados de distinta manera. Que algo sea consiste siempre en un *eîdos* y un *eîdos* es siempre el que algo sea.

9. «Las geometrías y las cuentas y lo similar a eso»

Según lo dicho, *pístis* y *diánoia* constituyen algo así como los dos aspectos o las dos caras del saber ordinario. En la *pístis*, el *eîdos* opera como criterio sin estar él mismo presente ni ser cuestión en manera alguna; en la *diánoia* está él mismo presente, pero, por eso mismo, no está precisamente en la condición de *eîdos*, en la diferencia frente a la cosa, frente a lo ente. Lo que aquí falta había quedado desde muy pronto en nuestra exposición (expresamente desde el capítulo 2 y en muchos momentos posteriores) vinculado a ciertos *eíde* que constituyen el carácter mismo del *eîdos* como tal; según en qué momentos, habían aparecido designados como: los *eíde* que están ya supuestos en cada intento de reconocer un *eîdos*, los nombres de la *areté*, el *eîdos* del *eîdos* mismo, *tò agathón*. Cualquiera de estas designaciones lo es de aquello que en el saber ordinario siempre ya queda atrás. Ahora bien, por ello mismo tiene que tratarse de algo cuyas marcas están en el propio saber ordinario. No se piense, sin embargo, que esto produce algún tipo de continuidad o salva el abismo o evita la ruptura entre el saber ordinario y la cuestión ontológica; no es así, porque las citadas marcas sólo son reconocidas como tales desde la cuestión ontológica misma; el círculo, pues, no se evita.

Las aludidas marcas son las que en el saber ordinario hay de aquello que en dicho saber siempre ya ha quedado atrás. Por lo tanto, tendrán que consistir en algo que se encuentra en todos los saberes ordinarios. Con algo así nos hemos encontrado ya; al hablar de la *diánoia* dijimos, en efecto, que la aparición ilustrativa de «las geometrías y las cuentas y lo similar a eso» se justificaba no porque el campo de la *diánoia* fuese el de «las matemáticas», cosa que no ocurre, sino porque eso de las cuentas, las geometrías y similares significa lo que hay de común a los diversos saberes particulares u ordinarios, siendo éstos lo que constituye el campo de la *diánoia*. Todos los saberes cuentan y hacen cuentas y trazan figuras y efectúan algunas otras operaciones de esta índole. Pero habrá que precisar qué sentido tiene esta constatación en el presente contexto.

Los saberes ordinarios son saberes de cosas; las cosas son en cuanto que se diferencian unas de otras; y se diferencian en cuanto que, por ejemplo, lo uno es duro y lo otro blando. Ahora bien, la percepción de duro y la de blando, cuya función parece ser, por lo que acabamos de decir, el discernimiento, no disciernen si no se presupone alguna otra cosa. En efecto, percibo duro cuando y porque y en la medida en que percibo blando y viceversa; ambas percepciones son en sí mismas indiscernibles la una de la otra; disciernen porque y sólo porque a la vez está el que lo duro es uno y lo blando es otro y son dos, es decir, porque hay contar.

Con lo dicho se ve también hasta qué punto el contar del que aquí se trata no tiene nada que ver con lo cuantitativo. El «uno» y el «dos» de que acaba de hablarse son lo más cualitativo de todo lo cualitativo; son el esquema mismo de la cualificación; a lo que menos se parecen es a cortes sobre la base de un continuo. Con lo que, por el contrario, tiene que ver la aparición aquí del «uno» y el «otro» y el contar es con que aquellos *eíde* constitutivos de la condición misma de *eîdos* o nombres

de la *areté* hayan aparecido en algún momento (cf. capítulo 2) también con los nombres de «uno» o «mismo *versus* otro».

Así, pues, la decisión de unidad de «una» cosa frente a «otra» cosa, que por de pronto ha aparecido como la operación de contar, reclama un fundamento que no se deja encerrar en nada óntico, esto es, un fundamento tal que la pregunta por él pone en el ya tantas veces mencionado camino del continuado fracaso de la tematización. Ahora bien, si es así, ello no afecta sólo a la interpretación que deba hacerse de la operación de contar; lo que está en juego es el sentido mismo del delimitar una cosa frente a lo otro, esto es, el límite o la figura; algo así como un criterio de «desde dónde hasta dónde», de qué es límite o figura y qué no, rehúsa a su vez la tematización, es decir, no tiene lugar ónticamente; y, sin embargo, nada percibimos sin que se efectúen tales delimitaciones, éstas, en cierta manera, son el percibir mismo, la presencia misma de cosas.

La consideración últimamente hecha vale no sólo para cosas, sino también para movimientos. A lo que el diálogo se refiere no es a un movimiento «matemático», sino sencillamente al movimiento; por eso remite la cuestión a aquel movimento que, puesto que determina el día y la noche y las estaciones, de algún modo resume todo movimiento. Con referencia, pues, al movimiento de los astros se nos dice que el que el mismo acontezca no es sino que de él haya de poder establecerse figura, regla y ley; decimos que haya de poder, porque no se está suponiendo que en algún momento la figura establecida sea aquello a lo que el movimiento en cuestión sea enteramente adecuado; en todo caso, percibir, que ello sea presente, en definitiva: que sea, no es separable de que haya de poder establecerse ley, regla, figura. Pues bien, una vez más, qué sea figura o regla o ley y qué no, el algo así como criterio al respecto, rehúsa la tematización, elude el estatuto de lo óntico.

Estamos recogiendo del diálogo «La república» (522 y siguientes) indicaciones acerca de lo que, formando parte inexcusable del percibir óntico, a la vez no es ónticamente fundamentable. Tales indicaciones, las que ya hemos recogido y alguna que aún vendrá, se entienden mejor si nos tomamos el trabajo de formular de otra manera algo que, en cuanto al fondo, ya quedó dicho en el momento (capítulo 2) en que por primera vez tratamos de resaltar la gravedad que hay ya de entrada en la mera noción de *eîdos*. Ya la a primera vista inocente constatación de que ser es «ser ...», al comportar que ser es límite y, por lo tanto, que el límite es lo primario, obliga a asumir algo tan cargado de consecuencias —y, por otra parte, inherente a toda la Grecia arcaica y clásica, llegando esta última hasta incluir a Aristóteles— como que el límite no puede ser pensado como delimitación advenida sobre la base de un fondo u horizonte que sigue. Por eso ahora hemos empezado por insistir en que los números del contar no son cortes en el continuo; tampoco lo son los límites ni las figuras. Cabe esperar que este inciso ayude por de pronto a entender la última de las menciones de algo que, siendo inherente a la presencia óntica, a la vez no es ónticamente justificable.

Consideremos el sonido como tono, es decir, desde el punto de vista de su «altura», de su carácter de agudo o grave. Tampoco esto es para el griego un continuo. Para nosotros, modernos, lo es «físicamente», pero a la vez reconocemos algo, la música, que no lo trata como un continuo. Lo que ocurre es que nosotros tomamos la asunción musical como una estructuración sobre la base de un continuo. Sucede entonces que, a la hora de exponer qué son las «armonías» de las que, por ejemplo, el diálogo «La república» ha hablado en 398d y siguientes, lo hacemos diciendo algo así como que son diferentes respuestas a la cuestión de en qué puntos de un intervalo de octava, pensado en principio como un trecho de continuo, se sitúan algo así como notas. Esto es mate-

rialmente exacto, pero no hace justicia al hecho de que eso que hacemos operar como base común para explicar la diferencia de las armonías, a saber, el continuo, es radicalmente contrario a la experiencia griega del asunto; para el griego el análisis en armonías opera como lo básico y primario; la percepción es básicamente musical, no «física» en nuestro sentido. Pues bien, encontramos, ahora de nuevo en el libro VII y a continuación de lo dicho sobre los números, las figuras y los movimientos, una consideración similar concerniente a los sonidos como tonos. No hay percepción de los tonos independientemente de una u otra armonía posible, y, a la vez, el algo así como criterio de qué es y qué no es una armonía no es fundamentable ónticamente. La identificación «pitagórica» de los intervalos con números no hace sino confirmar y redondear este cuadro, pues los números pitagóricos, como las figuras pitagóricas, son eso de lo que unas líneas más arriba hemos dicho que no tiene nada de cuantitativo, que no son cortes en un continuo y que es lo más cualitativo de todo lo cualitativo.

Decimos, pues, que la invocación de figura y número, de «las geometrías y las cuentas y lo similar a eso», aquí como en cualquier texto de la Grecia arcaica o clásica, es justamente lo más opuesto que pueda pensarse a cualquier prioridad de lo cuantitativo. Ello es así porque esa invocación, al expresar, como hemos visto, el que ser, esto es, presencia, es límite, expresa lo contrario de la suposición implícita del continuo; expresa, en efecto, que la distancia, el «entre», no se percibe en modo alguno como advenida sobre la base de un horizonte que sigue en una y otra dirección, sino que es ella misma lo primero. Que el continuo sea en Grecia a lo sumo una noción a la que trabajosamente se llega pudiera de entrada parecer similar a lo que ocurre en la Modernidad, donde también es un penoso trabajo llegar a conceptuar el continuo; pero, en verdad, la cosa es bien distinta en uno y otro ámbito histórico; la dificultad del moderno

lo es para llegar a significar temáticamente el continuo, justamente porque éste, como regla implícita, opera siempre ya para el moderno, quien, cuando piensa distancia o «entre», siempre ya ha puesto como base de ese pensar la implícita representación del horizonte que siempre sigue y en el que los cortes son en principio infinitos posibles y en principio todos iguales en derechos; tal regla, en cambio, no opera, ni explícita ni implícitamente, en el modo de pensar del griego.

Lo que acabamos de exponer manifiesta cuán falto de fundamento es, en cuanto a la cosa misma, poner en algún tipo de conexión nociones de número y figura pertenecientes al ámbito de la Grecia arcaica o clásica (llámeselas «pitagóricas» o no) con los postulados constitutivos de la física matemática, por más que en la mente de algunos de los iniciadores de ésta cierto referente que culturalmente se ha acostumbrado a llamar «pitagórico» (o algo así) haya desempeñado un papel. Expresémoslo tomando como ilustración lo aludido acerca de los intervalos de tono. Independientemente de que una octava es en efecto 1/2 y una quinta 2/3 y una cuarta 3/4, las exigencias de la física matemática quedarían igualmente satisfechas simplemente con que a un intervalo audible correspondiese una expresión numérica, no importa con cuántas cifras decimales o incluso pudiendo ello depender del grado de aproximación de la medida; en cambio, esto ni le diría nada ni le serviría de nada al «pitagórico» de época arcaica o clásica, quien, si se nos permite esta rudimentaria personificación del problema, por una parte, frente a la mera pretensión de que a todo intervalo corresponde alguna cantidad, podría encogerse de hombros, pues esa pretensión en sí misma sólo significa que cabe establecer un procedimiento para hacer corresponder cantidades a intervalos, cosa trivial, y, por otra parte, si lo que se pretendiese fuese atribuir a las cantidades así consignadas el carácter de algo así como la verdadera naturaleza de los intervalos, pensaría que eso es por completo arbitrario;

bien distinta es la situación cuando lo que tiene que ver con los intervalos no son cantidades, sino la díada, la tríada y la cuaterna, que no son en manera alguna cantidades, sino lo más cualitativo de todo lo cualitativo.

Cierto que, en esta cuestión de la primariedad de la distancia y de su ulterior reducción a segmento o delimitación advenida sobre la base de un horizonte que sigue, estamos en el mismo «filo de la navaja» ya comentado a propósito de la articulación apofántica y el enunciado; pues la pérdida de la distancia o del «entre» como lo primario, su paso a segmento, es lo mismo que la relevancia de la distancia o del «entre»; se pierde porque se vuelve relevante, porque comparece (es decir: en definitiva porque acontece), y se vuelve relevante o comparece porque se pierde, esto es, en definitiva acontece perdiéndose. Esto se percibe especialmente bien, como es sabido, en la «Física» de Aristóteles a propósito del «tiempo»; la palabra para «tiempo» sigue significando en el mismo Aristóteles siempre un intervalo o «entre» o distancia; no es el significado de la palabra, sino el hecho de que eso significado por la palabra se haga problema, se vuelva ello mismo relevante, lo que da lugar a la noción del horizonte que sigue, y no se trata del horizonte que sigue, sino del «entre», si bien el hecho de que precisamente se trate de él lo traslada de alguna manera a la noción del horizonte que sigue. La mención de esto es pertinente aquí porque, sin alguna indicación expresa al respecto, lo que decimos podría quedar malentendido por la interferencia de una interpretación habitual según la cual en Platón aparecerían, concretamente en un conocido pasaje del «Timeo» (37d), no sólo «el tiempo» como el horizonte que siempre sigue, sino incluso la «eternidad», sin que además sea suficiente en este caso el alegar distanciamientos inherentes al diálogo ni sobredistanciamientos dentro de él, pues defendemos que en ningún modo puede en la Grecia clásica tratarse de ese «tiempo» ni de la «eternidad», tesis

para la cual no es decisivo que quien presuntamente hable de esas cosas sea Platón mismo o alguno de sus personajes o una tercera instancia. En todo caso, para empezar, el «tiempo» no es ahí el horizonte continuo, sino el ritmo del día y la noche y los meses y las estaciones, definido y guardado por los astros. Ahora bien, ¿qué es eso que se traduce por «la eternidad»?; a decir verdad, tal traducción en cierta manera se desautoriza ella sola, a saber, por el hecho de que *aión* sólo se traduce por «eternidad» en ese pasaje y en textos que de un modo u otro dependen históricamente de él; con lo cual parece claro que no es que el pasaje se entienda como se entiende porque *aión* se traduzca por «eternidad», sino que es a la inversa, es decir: se traduce *aión* por «eternidad» porque esa es la manera de que el pasaje signifique lo que «tiene que» significar, y el «tiene que» es el cliché helenístico «Platón». De suyo la palabra *aión*, que es una palabra tradicional de la lengua griega, ya presente en Homero, no demasiado frecuente, pero sí clara y característica, es sin duda una de las palabras griegas de las que en principio echaríamos mano para decir «el tiempo» y a la vez es evidente que designa una distancia o «entre», hasta tal punto que con bastante frecuencia el traductor sale del atolladero poniendo cosas como «el tiempo de la vida» o «la duración de la vida». La existencia misma de la palabra *aión* y el conjunto de sus usos en griego arcaico y clásico es un buen argumento en el sentido de que no hay en griego «el tiempo» como el horizonte que siempre sigue [13]. Dentro de la construcción topológica del «Timeo», cuyo detalle no

[13] Por otra parte, *aión* se relaciona (incluso sincrónicamente) con *aeí*, que es el «siempre» que hay en griego y que, coincidentemente con todo lo dicho, no es un «siempre» de continuidad (digamos: horizontal), sino un «en cada caso»; así, *hoi aeì árkhontes* no son los que mandan siempre, sino en cada caso los que mandan, ahora éstos, luego aquéllos.

seguiremos aquí, ocurre que Platón necesita un correlato «allá» de lo que para «aquí» designa como «tiempo» (*khrónos*) y echa mano entonces de la palabra *aión*; la palabra, pues, representa un intento de tematizar «el tiempo» (como el «entre» o la distancia), del mismo modo que el uso de *eîdos* representa un intento de tematizar el «ser» (esto es, el «ser ...»).

10. El rechazo de la *mímesis*

Hicimos al comienzo del capítulo 7 algunas consideraciones sobre el hecho de que en «La república» la exposición de las figuras de la injusticia, inicialmente presentada como parte del programa positivo o positivo-constructivo, se deje, sin embargo, para dentro o después del vuelco. Estamos ahora en condiciones de añadir que ello tiene que ver con lo que ocurre en el vuelco mismo; en él se revela, en efecto, el carácter esencialmente escurridizo del «¿qué es la justicia?» y, por lo tanto, la esencialidad de la injusticia. Así se justifica tanto el que de la injusticia haya en efecto figura o figuras, en vez de que ella sea simplemente lo otro, como el que la exposición de la injusticia tenga en cierta manera el carácter de algo así como un surgir a partir de lo que en el programa constructivo se suponía habría de ser la justicia. Ahora bien, la constatabilidad de este surgir es metadialógica, pues el que ese giro haya de producirse no es sino la consecuencia de todo lo mostrado en la parte metadialógica del diálogo; consiguientemente, de acuerdo con lo que ya se dijo sobre la posibilidad de lo metadialógico, el surgimiento en cuestión no podrá ser mostrado directamente ni de manera adecuadamente descriptiva; lo es el paso de una a otra de las figuras de la injusticia, pero no el surgimiento mismo, es decir, no el tránsito a la primera

de esas figuras, el cual aparece bajo un poderoso blindaje sobredistanciante: entrega enfática al modo narrativo y, dentro de él, búsqueda de una combinación que parece tener la pretensión de hacer igualmente imposibles el seguimiento y la demostración de la imposibilidad del mismo (libro VIII, 645d-647c).

Después de la presentación de las figuras de la injusticia, que llega hasta el final del libro IX, diríase que todo está dispuesto para la *coda* del diálogo. La *coda* será, ciertamente, la retirada de aquella condición que para el desarrollo del diálogo se había impuesto en el primer tramo del libro II y de la cual ya anunciamos en el capítulo 6 que se retiraría cerca del final. Pero todavía no se pasa directamente a la *coda* tras la exposición de las figuras de la injusticia; por el medio hay algo cuya aparición a estas alturas puede resultar sorprendente, porque a primera vista parece una ampliación y precisión de un punto muy concreto tocado dentro de la parte constructiva, cosa que, sin embargo, en este momento del diálogo difícilmente podría tener algún sentido. El punto en cuestión aparecía en aquel momento anterior en relación con la cuestión de qué decires han de formar parte de la *paideía* de los guardianes, y es el punto que por el momento designaremos como la restricción o, en su caso, el rechazo de la *mímesis*. En el marco de la *paideía* de los guardianes, la restricción se basaba en el postulado, que, como vimos, definía la figura del guardián, de discernimiento óntico unívoco, de exclusión de la ambigüedad. Ahora ya no puede tratarse de eso; la *mímesis* habrá de tener ahora un significado que se relacione con el estado actual de la problemática. Recordemos qué es en «La república» la *mímesis*.

Se trata de algo que ocurre o puede ocurrir dentro del decir de quien es en griego (en principio también para Platón) el dicente en sentido relevante, es decir, de esos a quienes nosotros, incluso –retrospectivamente–

para el caso de la Grecia antigua, llamamos «los poetas». Todo lo que el poeta hace es *dihégesis*, *dihegeîsthai*, seguir la cosa o las cosas conduciendo a través de los diversos aspectos y detalles de ella o de ellas, diremos «exponer» o «referir». La *dihégesis* es *mímesis* si y sólo si lo que constituye el poema (esto es: las palabras, eventualmente incluso el gesto, la figura, el movimiento) es tal cual si ello mismo fuese la cosa o cosas que se trata de exponer, digamos: cuando los versos de Homero son a la vez las palabras de Crises. En el libro III se hace esta distinción a la hora de discutir qué decires han de entrar en la *paideía* de los guardianes, concretamente para imponer severas restricciones al empleo del elemento *mímesis*. En el libro X, en cambio, no se menciona en absoluto la relación con punto particular alguno del constructo de la *pólis* ni con momento o aspecto particular alguno de la *paideía*, y, por lo mismo, tampoco se trata de restricciones, severas o no, sino que simplemente el concepto *mímesis* aparece como la expresión de algo frente a lo cual se produce (a saber: se produce en el diálogo en general y se resume aquí) un rechazo. ¿Qué rechazo es este?.

Si hay *mímesis* en el sentido dicho, esto es, si las palabras, inclusive eventualmente gestos, movimientos, etc. del poema pretenden ser las palabras (gestos, movimientos) que constituyen la cosa misma que el poeta refiere, entonces, dado que en la cosa el médico habla (inclusive: se mueve) como médico, el navegante como navegante, etc., el poeta ha de saber hablar como médico, como navegante, etc., incluso ha de saber qué hace y cómo lo hace en cada caso un médico, un navegante, etc.; pues bien, ¿a quiénes ha curado el poeta o qué barcos ha conducido?. El médico, el navegante, etc. son cada uno de ellos en su caso un *sophós* (un «sabio» en el sentido que reiteradamente hemos atribuido a las palabras griegas para «saber»), y, en principio, todo *sophós* lo es en cuanto a un tipo determinado de cosas; así, el *so-*

phós, en principio, o bien cura, o bien navega, o bien carpintea, o bien hace alguna otra cosa en particular. También cabe que en el contexto del que se trate, por uno u otro tipo de razones, no proceda o no interese especificar campo y que al *sophós* se le designe simplemente como *sophós*; esto, en principio, no quiere decir que no tenga un campo, sino sólo que no se especifica cuál; ya entonces la actividad o actitud del personaje en cuestión se designa no como curar ni como navegar ni como carpintear (aunque pueda ser una u otra de esas cosas), sino simplemente como «ejercer de *sophós*», esto es, verbo *sophízein* y nombre de agente *sophistés*. Un uso más marcado de estas dos últimas palabras, en especial del nombre, se produce en la medida en que la no especificación de campo no se deba ya a falta de interés del hablante por especificarlo, sino a que la figura misma designada sea la de quien, en efecto, ni cura ni carpintea ni navega, sino que simplemente «ejerce de *sophós*» por así decir en general o globalmente, o eso pretende; entonces estamos ante un *sophistés* en un sentido menos inocente. No es casualidad el que precisamente la palabra aparezca en el punto en que, dentro del tramo de «La república» que ahora nos ocupa, se plantea por primera vez (y todavía de manera muy vaga, a desarrollar en las páginas siguientes) la cuestión de un saber-hacer que lo es con referencia a cualquier cosa (596d). A que lo dicho signifique la palabra *sophistés* es debido el que cierto tipo de personaje suela llamarse así a finales del siglo V, y de hecho en el texto se encuentra un poco más adelante una comparación entre las pretensiones de «saber» que pudieran desprenderse del proceder poético de Homero y las que Protágoras o Pródico, según Platón, efectivamente exhibían (600c-d). En todo caso, lo más esencial en esta línea es el que el Sócrates de «La república» no se contenta con preguntar al poeta a quiénes ha curado, qué barcos ha conducido o qué edificios ha construido, sino que pasa inmediatamente a otro modo de hacer la pre-

gunta, el cual atestigua que Platón, como por otra parte ya sabemos, no rechaza pura y simplemente la noción de un saber que no fuese ninguno de los saberes de esto o aquello; sabemos incluso que un posible nombre para ese saber es el de *politikè tékhne* o *politikè epistéme*, y sabemos ya por qué. Consiguientemente, enseguida se deja de lado el preguntar a Homero a quién ha curado, etc. (599b-c), y se pasa a preguntarle qué *póleis* se han hecho mejores por obra de él o quién se ha hecho mejor por su *paideía* (599c-600b). El adversario en la polémica es algo más concreto incluso que lo que hasta aquí hemos visto como sentido marcado de *sophistés*, pues aun en tal sentido la palabra de suyo puede significar esa misma pretensión que el propio Platón, como hemos visto, en principio no rechazaría; lo que ocurre es que de hecho, en el contexto con el que Platón está, al menos tal como él lo interpreta, los que tienen esa pretensión tienen en general también una cierta concepción de aquel saber que no sería ninguno de los de tales o cuales cosas, concretamente aquella concepción de él que Platón ve vinculada con las pretensiones de la *mímesis*, esto es, la concepción según la cual de todos modos ese saber seguiría siendo un saber de cosas o de entes, pues sólo así ese sería (y sólo así habría en general) un saber que capacitaría para producirse ahora como sabio en esto y luego como sabio en aquello sin serlo ni precisamente en esto ni precisamente en aquello. Se trata de la concepción de aquel saber como saber que, de todos modos, lo es de las cosas, de lo ente, como un saber positivo y que conduce a algún resultado, de manera similar a como el saber del marinero conduce en efecto a puerto; por eso es lícito preguntar a Homero qué *póleis* ha hecho efectivamente mejores. El que esa concepción sea la que Platón encuentra en los personajes del entorno que ejercen la pretensión del hasta aquí meramente sentido marcado de *sophistés* hace que, de Platón en adelante y a consecuencia de su obra, esta palabra adquiera un sen-

tido aún más especial y ya de ninguna manera implicado en el significado léxico de ella.

La presencia de esta discusión en el libro X de «La república» significa que, una vez alcanzada una noción del saber que se busca, ha de haber una caracterización de aquella manera de ver que es no el contrario trivial, sino el contrario dentro de una pretensión en cierta manera común. Para Platón, el saber sin especificación de ámbito no puede ser saber de cosas, de entes; todo saber de cosas o de entes es saber particular. O, quizá mejor dicho, sencillamente no hay gobalidad o totalidad óntica, no hay unidad-totalidad de lo ente, de las cosas; lo óntico es siempre y en todo caso particular, parcial.

De ningún modo valdría extraer de este tramo de «La república» la conclusión de que Platón no sea capaz de oír a Homero de otro modo que como un precedente de la Sofística; solamente que Platón es muy consecuente en el manejo de la ambigüedad inherente al diálogo, en este caso ya a la distancia dialógica misma. Aquí la ambigüedad riza el rizo; el rechazo de la *mímesis* ocurre en un tipo de decir que es una obra maestra de la misma. Lo cual es por sí solo una sugerencia de que, si, al rechazar la noción de un saber que lo sería de todo sin serlo de nada en particular, se hace desde otra noción de un saber sin especificación de ámbito temático, igualmente podría suceder que el rechazo de la *mímesis* se pronuncie en el marco de una *mímesis* que sea la distancia, la ruptura, la *eironeía*, en el sentido en el que a lo largo de nuestra precedente exposición hemos encontrado la interna ruptura como el acontecer del diálogo y lo representado en la distancia dialógica; por añadidura, esto explicaría el que, cuando expresamente se habla de *mímesis*, no sea en este último sentido, pues ya hemos expuesto, bajo la rúbrica del problema de lo metadialógico, por qué de la *mímesis* en ese sentido no puede hablarse directamente.

11. El alma

En capítulos anteriores quedó expuesto qué entendemos hablando de Platón por «topología». Recordemos en todo caso que se trataba de un modo, no el único posible, pero sí el de Platón, de asumir en el lenguaje mismo cierta esencial inadecuación del lenguaje. Lo de que la «inadecuación» sea «esencial» quiere decir que no se está remitiendo en manera alguna del lenguaje a alguna otra parte, sino que todo está en asumir la inadecuación dentro de ella misma, esto es, en el lenguaje; con lo cual la inadecuación no es meramente un defecto, sino que en ella está a la vez la posible virtud. Quiere esto decir que la inadecuación ni puede ni debe ser «superada», esto es, que la topología no se convierte ni se traslada ni se traduce; queda como está; y «como está» quiere decir: precisamente como topología, con todo el enmarque del que ya nos hemos ocupado.

En la propia elección por nuestra parte del término «topología» estaba la consideración de que se habla de lugares y de estar en o pertenecer a un lugar u otro o ir de un lugar a otro. Ello es ya inherente al hecho mismo de que la topología sea hablar como si fuese de entes o cosas y de aconteceres y relaciones de y entre cosas o entes; pues las cosas, los entes, están en unos u otros lugares y van de unos lugares a otros. En todo caso, si

la topología, siendo un decir como de cosas, constituye, como en su momento expusimos, una manera de que pueda decirse dentro del diálogo lo que a la vez en el diálogo no se dice, sino que es sencillamente el acontecer del diálogo mismo, y si esto que en esta manera se dice y a la vez no se dice es, como también vimos, lo que hemos venido describiendo como la diferencia, la no onticidad del *eîdos*, el que el *eîdos* tiene lugar como tal en el rehusar la tematización, entonces parece claro que la mención topológica del *eîdos*, para mencionar esa presencia en el modo del rehusarse, la cual acontece en el diálogo, habrá de mencionarla en la manera en que, hablando como de cosas, se menciona una presencia que es un rehusarse, a saber, como un «allá», como otro «lugar»; lo de «aquí» es, por el contrario, lo ente, lo que en la interpretación apofántica se interpreta como tematizable, por más que, en virtud del mencionado «filo de la navaja», lo que se interpreta sea su ser no temático, su ser en el «andar con» ello.

Cuando el hablar acerca de las expresiones topológicas de Platón selecciona estructuras recurrentes en esas expresiones, como la del «allá» y el «acá», ello tiene el grave inconveniente de que anula al menos uno de los recursos de sobredistanciamiento intradialógico, a saber, lo que ya en su momento hemos designado como el contrarrealismo de la presentación, la abundancia de extravagantes detalles narrativo-descriptivos. Tales detalles, en efecto, quedan fuera por la propia operación de abstracción que hay en el hecho de quedarse con las estructuras recurrentes. Se está entonces en la tentación de considerar dichas estructuras buscando algo así como una verosimilitud o credibilidad de la historia que en ellas se cuenta, lo cual va contra el sentido del texto, pues en éste la historia es buscadamente inverosímil. La advertencia es tanto más necesaria cuanto que, de todos modos, para decir ciertas cosas que tenemos que decir, no tendremos otro remedio que mencionar algunas estructuras recu-

rrentes de las expresiones topológicas de Platón. La más general de ellas es precisamente la citada del «allá» y el «acá», de «aquel lugar» y «este lugar». Desde el comienzo de este libro, tomando como hilo conductor la articulación apofántica, hemos empezado a elaborar una fórmula interpretativa que ahora parece confluir con el que en la expresión topológica haya esa estructura. Tal confluencia debe comportar que lo del «allá» y el «acá» acontezca precisamente en el movimiento que enlaza y a la vez distingue ambos lugares, en el viajar de algo que tiene su naturaleza propia precisamente en ese viajar. Debemos considerar a este respecto dos cosas: primero, la estructura del viajar mismo, y, segundo, qué o quién es el viajero. No ocurrirá que el viajar presuponga como «sujeto» un viajero, sino que será el viajero el que consista en ese viajar; por eso ponemos en primer lugar la cuestión que, en efecto, hemos mencionado como primera.

La estructura del viajar está determinada por la doble, y a la vez irrompiblemente única, consideración de que, estando el *eîdos* siempre ya supuesto, siendo, pues, «anterior», a la vez no lo es en ninguna otra parte que en la presencia (en el tener lugar) de la cosa, como el constitutivo de ese tener lugar. Es anterior, no en el sentido de que fuese él mismo cosa o ente que hubiese con anterioridad en alguna parte, sino en el sentido de que es aquello en lo que consiste el haber o en lo que consiste ser; es el constitutivo «siempre ya» y «de antemano» que configura toda presencia, todo saber y aprender, el constitutivo «haber visto» en el que consiste todo «ver». Topológicamente, esto se dice de la siguiente manera: presencia es evocar, conocer es recuerdo.

Esto por lo que se refiere a la estructura del viajar. Ahora bien, ello determina también que el viajero es quien «ve» (y decimos «quien» en vez de «lo que» solamente para evitar la ambigüedad gramatical). Una vez más, evitemos atribuir el «ver» a instancia alguna por lo demás configurada de algún modo; quien «ve» está

constituido precisamente por el ver y por ninguna otra cosa; bastante hemos hablado ya, por otra parte, del carácter de ese «ver». De hecho, Platón llama con frecuencia a la instancia viajera «el alma». El ocuparnos por unos momentos de cómo hay que tomar esta palabra es tanto más indicado por cuanto no se trata en manera alguna de un término; no debemos, pues, buscar una definición formalizable de su significado, sino más bien el tipo de aclaración que en general se pretende del sentido de una palabra usada en el decir relevante. Una primera aproximación puede consistir en constatar que Platón mismo parece usar esta palabra allí donde, por unas u otras razones, está atribuyendo a algo una figura unitaria, es decir, lo está tomado como algo a lo que de manera señalada hay que considerar como una cosa en contraposición a lo que pudiera ser un trozo de cosa; en tales casos la palabra «alma», *psukhé*, designa precisamente la figura unitaria; nótese que tal atribución o suposición de figura unitaria comporta considerar la cosa en cuestión como en cierta manera todo; así, es significativo al respecto el que, si el modo topológico de decir lleva a Platón en algún momento, como en el «Timeo», a mencionar nada menos que el todo de lo ente, es decir, en términos topológicos el todo de «esto» o de lo de «aquí», ello comporta por coherencia semántica considerar ese todo como un «viviente», esto es, atribuirle «alma». Con todo, si el posible alcance de los usos de la palabra «alma» sigue esta línea, ello no ocurre en el modo de algo así como una definibilidad general de significado que coincidiese con eso que acabamos de decir; más bien se trata de una palabra en cuyo complejo uso se superponen momentos de una evolución que, aun teniendo también un significado diacrónico, no se limita a éste, sino que constituye en cierto modo situación sincrónica por el hecho de producirse en textos que son todos ellos en la época de Platón simultáneamente presentes, muy dichos y oídos y, al

menos en el aspecto que nos ocupa, de comprensión no muy difícil para el hablante de aquella misma época.

Para ilustrar la fase más antigua de esa estratificación sincrónicamente presente pueden servir los primeros versos de la Ilíada, en los que se nos dice que aquello que allí se va a cantar envió al Hades muchas «fornidas almas de» héroes, mientras que «a ellos mismos» los hizo pasto para los perros y festín en el que cada una de las aves de rapiña tuvo su parte [14]. Las almas, pues, no son «ellos mismos», e incluso les son contrapuestas de manera marcada; las almas van al Hades, al cual no van y en el cual no están ellos mismos, que, por el contrario, son pasto para los perros y festín para las aves de rapiña. Lo que se contrapone a las almas son precisamente ellos mismos, no son los «cuerpos», que difícilmente podrían serlo en primer lugar porque en Homero la palabra «cuerpo» (*sôma*) sólo se emplea para referirse al cadáver, mientras que, si a toda costa se quisiese designar el cuerpo viviente, habría que buscar dentro del repertorio homérico otros recursos (como «los miembros» o «la piel» o algo así); ahora bien, este último problema no se plantea, porque aquí no se trata de «cuerpos», sino de «ellos mismos». Por otra parte, cada alma reúne todas las características o rasgos distintivos de aquel de quien es alma; ello, ilustrado en este caso por el que las almas sean nada menos que «fornidas», es claramente confirmado por otras apariciones de la palabra «alma» en Homero; el alma, que no es «él», reúne todos los rasgos característicos de él. El alma es lo que va al Hades, y la palabra «hades» (*háides* con variantes) será oída a menudo por los propios griegos de época clásica de un modo que, desde luego, etimológicamente es falso, pero constituye

[14] Ilíada, A 3-5. Una variante del texto da «los hizo pasto para los perros y festín en el que cada una de las aves de rapiña tuvo su parte», otra da «los hizo pasto para los perros y para todas las aves de rapiña». La diferencia no afecta a lo que aquí nos ocupa.

un testimonio de las conexiones semánticas sincrónicas de la palabra, a saber, como *a-idés*, es decir, invisible; el Hades es el estatuto de no-presencia; así, pues, lo que hay en el Hades, o sea, el alma, es por de pronto el peculiar modo de presencia que consiste en la no-presencia, es la presencia, la figura, de quien definitivamente no está presente. Lo que ahora nos falta por entender, y lo que será el punto clave para transitar de Homero a Platón, es lo siguiente: cómo y por qué esa presencia en el estatuto de no-presencia resulta ser de algún modo la presencia verdadera. Ello tendrá muy poco que ver con el tipo de «creencias» con que retrospectivamente, desde el Helenismo y desde más tarde, suele asociárselo. El alma adquirirá el rango al que acabamos de referirnos sin perder en medida alguna su condición de presencia en el estatuto de la no-presencia, o, para ser más exactos, lo adquirirá precisamente como consecuencia de esa condición. En efecto, en un mundo en el que ser, puesto que es «ser ...», es figura y, por lo tanto, es límite, alguien sólo es propiamente cuando ya no es; hasta entonces se encuentra en una in-definición, su figura está por constituir. Se nos expone esto muy bien cuando Heródoto hace que Solón afirme no saber si Creso es o no un hombre dichoso; Solón alega que, no habiendo tenido lugar aún para Creso «el final de todo asunto y negocio», está por decidir qué o quién es Creso [15]. Dado que en la época de este texto ya funciona «cuerpo» como contrapuesto a «alma», el significado de esta contraposición resulta aclarado por el uso que en el mismo pasaje que acabamos de citar se hace de ella; Heródoto, en efecto, pone allí en boca de Solón el ocasional uso de la expresión «cuerpo de hombre» para designar aquello que tiene en mayor o menor medida y por más o menos tiempo unas u otras de aquellas cosas que pueden constatarse en alguien sin esperar a que haya muerto; en ello no hay propiamente

[15] Heródoto, I, 29-33.

figura, hay indefinición, y no porque falten cosas que hayan de añadirse aún a las habidas, lo cual sigue siendo «cuerpo», sino por algo mucho más radical, a saber, que nada de lo habido ni de lo por haber es ni esto ni aquello, nada está definido en cuanto a su verdadero ser y sentido, si no es en el marco de la figura unitaria, y ésta sólo se constituye con la muerte.

Reparemos ahora en que lo último que hemos dicho enlaza directamente con el punto en el que habíamos dejado la marcha del diálogo «La república». Decíamos entonces que la *coda* del diálogo empezaba con la retirada (en 612b-d) de la condición, autoimpuesta desde el libro II por razones que ya expusimos, de no dar por supuesto que haya una *dóxa* de la justicia; de no darlo por supuesto «nosotros»; otra cosa es que haya de darse por supuesto en esa *paideía* de los guardianes que «nosotros» «producimos en el decir». Ahora la condición se retira precisamente para nosotros y por nuestra parte; tendremos que admitir que ha de haber una *dóxa* de la justicia, es decir, que ha de haber discernimiento óntico en lo que se refiere a la justicia. Recuérdese aquello en lo que reiteradamente hemos insistido acerca del significado de *dóxa*. El discernimiento óntico en cuanto a la justicia significa simplemente que tenga sentido lo de «justo» o «injusto» referente a este o aquel acto o conducta o vida. Pues bien, nuestras precedentes consideraciones, las de este mismo capítulo, nos han conducido hasta algo que es inmediatamente pertinente en ese punto de «La república», pues nos han llevado a reconocer que nada de lo habido o por haber en una vida o conducta, nada de lo que hago o me ocurre, es ni esto ni aquello ni tiene ser ni sentido si no es en el marco de la figura unitaria; trasladado esto al problema de la *dóxa* de la justicia, se dice así: ahora, ciertamente, aceptamos por principio que lo de «justo» o «injusto» referido a algo, digamos de entrada que a algo que hago o que me ocurre, ha de tener sentido, y, preguntándonos entonces qué

tiene que ocurrir para que en efecto lo tenga, dejamos entrar en juego la consideración de que ninguna de las cosas que hago o me ocurren es ni esto ni aquello ni es, por lo tanto, justa o injusta, ni simplemente es, es decir, tiene determinación o figura, si no es en el marco de la figura unitaria, esto es, dentro de algo así como la totalidad de mi vida; ahora bien, ¿dónde o cuándo hay eso de la totalidad de mi vida, la figura unitaria, etc.?; preguntar esto es como preguntar dónde o cuándo en efecto soy, es decir, tengo en efecto una figura, cuándo o dónde está en efecto definido qué o quién soy; y ya hemos visto qué contestaba Solón a Creso y cuál era la raíz homérica de ello; que ese tipo de respuesta se mantiene de algún modo en Platón está atestiguado por la marcha del diálogo «La república» en el paso concreto al que ahora nos estamos refiriendo; en efecto, la recuperación del problema del discernimiento óntico en «justo» e «injusto» coincide inmediatamente con la remisión de lo que así ha de ser enjuiciado a la figura unitaria, al alma, y con el reconocimiento de que ésta, la figura unitaria, sólo es propiamente tal en el «haber muerto» o, dicho de otra manera, «separada del cuerpo», es decir, cumplida como figura unitaria, superado el elemento de la indefinición.

Así, pues, de la referencia de la justicia o injusticia al alma y, sobre todo, de la afirmación de que el alma sólo en el «haber muerto», esto es, «separada del cuerpo», es propiamente lo que ella es, empieza a notarse que todo ello tiene que ver con que sólo en la figura unitaria cada cosa que hago o me ocurre es en efecto alguna cosa, es decir, tiene el carácter que tiene, y sólo en el «haber muerto» tiene lugar la figura unitaria; lo cual a su vez tiene que ver, en los términos que arriba expusimos, con que ser sea límite y, por lo mismo, la verdadera presencia sea la presencia en el estatuto de la no-presencia. Se confirma esta línea de interpretación cuando observamos cuál es el papel que en efecto, en la historia que los textos

(aquí básicamente los de Platón) nos cuentan, desempeña la noción de un «haber muerto» y de un «alma separada del cuerpo», en otras palabras, para qué se sitúa al alma en un «haber muerto», qué operación que se atribuya al alma en esa situación justifica, desde el punto de vista de la lógica interna del texto, toda la historia. A este respecto se adopta una perspectiva deformante cuando se sitúa en el centro de la consideración la pervivencia del alma; la pervivencia es necesaria en virtud del carácter narrativo-descriptivo de la exposición (carácter del que ya nos hemos ocupado al hablar en general de la topología), y ya esto muestra que no es ella el punto del que verdaderamente se trata, sino más bien inherente a la manera de tratarlo. Tampoco el premio o castigo que el alma pueda recibir es el punto central; desempeña un papel en la estructura narrativa, como aún veremos, pero no es el elemento clave. Centrar la atención en uno u otro de los aspectos que acabamos de mencionar responde a necesidades espirituales de épocas posteriores, empezando ya en el Helenismo temprano. En el texto mismo, sin embargo, el verdadero elemento central, al cual se subordinan y en torno al cual giran los demás, es que el alma en el «haber muerto», «separada del cuerpo», tiene lugar para que por fin y de una vez se diga qué o quién verdaderamente soy yo, esto es, para que cada alma se exprese en una sola y única decisión; en efecto, lo que centralmente ocurre en esa historia del alma «separada del cuerpo» es que el alma elige vida, elige «cuerpo»; en una sola y única decisión establece, con garantía total de que lo que decida se cumplirá, qué o quién quiere ser, es decir, qué o quién es; la importancia de lo que el hombre haya sido a lo largo de su vida está en que es eso mismo lo que en virtud de la muerte queda traducido a figura unitaria, es decir, «separado del cuerpo», y se expresa entonces, como corresponde a su carácter de figura unitaria, en decisión única sobre la totalidad de una vida.

El elemento central es, pues, la remisión, que aca-

bamos de definir, a decisión única. Debemos en consecuencia preguntarnos qué papel desempeña el que en la historia que se nos cuenta en la *coda* del diálogo «La república», en la que, en efecto, esa remisión es el motivo clave, a la vez la citada decisión única de cada alma vaya precedida de un tiempo de premio o castigo según el juicio que unos jueces justos y sabios hacen sobre la vida de cada uno. Es legítimo preguntarse si tiene sentido algún otro premio o castigo que el hecho mismo de tener que vivir la vida que uno mismo ha elegido, toda vez que Platón sin duda considera que la *areté* incluye la felicidad y que el tirano es el más desgraciado de los hombres. Esta pregunta confirma por sí sola lo que hemos dicho de que el juicio seguido de premio o castigo no es el elemento clave del «haber muerto»; si lo fuese, entonces suficiente juicio sería la decisión del alma misma al elegir vida, pues adecuado premio o castigo sería, por definición, el tener que vivir la vida que uno mismo elige. Así, pues, el enjuiciamiento por jueces justos y sabios seguido de tiempo de premio o castigo debe estar en la narración para alguna otra cosa; está, en efecto, para algo que forma parte de la más adecuada caracterización de la propia decisión del alma. Lo vemos así tan pronto como consideramos lo último que hay en la historia que se nos cuenta, lo cual es también lo último del diálogo. Los jueces son justos y sabios, es decir, no pueden ni equivocarse ni prevaricar; por otra parte, la decisión del alma misma es adecuada por definición; pues bien, ambos dictámenes no coinciden el uno con el otro; discrepan incluso estrepitosamente, y eso es el final del diálogo. No hay arreglo ni paliativos. No sólo se nos dice que de las almas que llegan del lugar del premio, almas, pues, cuya vida ha sido reconocida como concorde con la justicia, las que eligen una vida injusta no son menos que las que hacen esto mismo viniendo del lugar del castigo; no sólo esto, sino que además, a propósito del alma a la que toca en suerte ser la pri-

mera en elegir, se nos dice que ella, viniendo del lugar del premio, siendo, pues, la de alguien a quien se le reconoce que ha vivido de acuerdo con la justicia, y habiendo además llevado esa vida en una *pólis* bien ordenada, elige la vida del peor de los tiranos. Por toda explicación se añade que aquel hombre ha vivido en la justicia por *éthos* sin *philosophía*; no vale maquillar ahora los significados de estas palabras de manera que resulte algo más asumible y promisorio; *éthos* tiene que ver aquí con pauta o norma de conducta en general, no sólo con pauta o norma «aparente» o «externa», pues para eso el relato establece unos jueces a los que no se puede engañar; y, correlativamente y por lo mismo, el otro término, *philosophía*, ha adquirido entretanto, por obra del propio diálogo que ahora termina, una concreción de sentido tal que no puede remitir a algún otro tipo de pautas o normas, sino a eso que ya reiteradamente hemos descrito como el continuado e interno fracaso de esta y aquella y la otra pauta; no como la «conclusión» o la «tesis» de que las pautas fracasan, lo cual no sería sino la más pretenciosa de todas las pautas, sino como el propio continuado e interno fracasar.

12. El *daímon*

En las líneas que en el capítulo 4 dedicamos al símil de la partera dijimos que quedaba para más adelante la cuestión de qué es o cómo se llama eso que a Sócrates le impide *apophaínein*. Decir externamente cómo se llama es relativamente fácil, pues aparece con cierta frecuencia en los diálogos, incluso en el propio pasaje de la partera del «Teeteto». A veces se llama *ho theós* o *tò theîon*, pero como más frecuentemente se llama es *tò daimónion* [16]. No hay diferencia constante en griego entre los significados de las palabras (substantivos) *theós* y *daímon*, y, por lo tanto, tampoco entre los de los correspondientes adjetivos derivados, *theîon* y *daimónion*; que no hay diferencia constante, lo cual es la situación también en Platón, quiere decir que sólo hay diferencia en aquellos contextos que la establecen, de alguno de los cuales nos ocuparemos pronto. En principio, lo mismo se llama unas veces *ho theós* y otras *ho daímon*, o bien unas veces *tò theîon* y otras *tò daimónion*; la traducción convencional, que emplearemos sólo para aligeramiento de nuestra expresión y sin entender bajo ella otra cosa

[16] *ho* y *tò* son respectivamente el masculino singular y el llamado «neutro singular» del «artículo». Sobre cierta posibilidad del uso del «neutro singular con artículo» de un adjetivo, cf. nota al capítulo 3.

que lo que digamos que debe entenderse bajo las palabras griegas, es para los substantivos con artículo «el dios» (es decir, el dios del que se trate en cada caso), lo cual induce para *theîon* y *daimónion* la traducción «divino», que a su vez hace que *tò theîon* y *tò daimónion*, si no hay que dar por entendido substantivo alguno al que se refieran, resulten significar el carácter o la condición de «divino». Todo ello, en los usos marcados de estas palabras en el diálogo de Platón, designa el principio rector de una cierta abstención o distancia, justamente aquella que separa a Sócrates del *apophaínein*, la cual, como ya sabemos, no es estar en alguna otra parte, sino que es una detención o ruptura interna del *apophaínein* mismo. A lo largo de los capítulos precedentes hemos interpretado esa ruptura, abstención, distancia o detención como: la diferencia, la no onticidad del *eîdos*, el continuado fracaso de la tematización del *eîdos*, identificándose la no tematizabilidad o no onticidad del *eîdos* con la irreductibilidad de la cosa (cf. capítulo 2); esa distancia, detención, abstención, ruptura, diferencia, fracaso, resultó ser, por otra parte, lo representado en la distancia dialógica.

Situémonos ahora de nuevo en la identificación, tal como la reconocíamos en el capítulo 2, entre el rehusar la tematización, propio del *eîdos*, y el carácter no reductivo del «es» griego. Tiene el carácter de ente o de cosa aquello que no es reductible a otra cosa, que es sencillamente lo que ello es; esto no ocurriría si el *eîdos* tuviese a su vez el estatuto de ente. Tal irreductibilidad constituye el carácter inquietante que hay en cada cosa, la imposibilidad de reducirla, de explicarla o, por así decir, de deshacerse de ella; si por un momento insistimos en que la irreductibilidad de la cosa es lo mismo que el que el *eîdos* rehúse la tematización, entenderemos quizá mejor el que esa irreductibilidad, como lo inquietante, sea a la vez lo desarraigante, pues ya sabemos que el rehusar la tematización tiene lugar en el continuado fracaso de uno y el otro y el otro intento; lo desarraigante

es aquello que aboca siempre de nuevo a un encaminarse que nunca conduce a morada, aquello que impide la instalación; es a la vez, y por lo mismo, lo que constituye la capacidad de estar en efecto en ese no-estar. La irreductibilidad de la que acabamos de hablar, con todo lo que hemos visto como inseparable de ella, constituye lo que en la exégesis corresponde a la connotación de brillo y belleza que hay en el significado de la palabra *eîdos*. De acuerdo con esto, la irreductibilidad lo es de la cosa, pues es cosa aquello que «tiene» *eîdos*; es la cosa lo brillante y lo bello, pues es cosa lo que «tiene» belleza; la belleza, el brillo, es la «verdad» de la cosa, esto es, el que la cosa, lo ente, sea. Por otra parte, es a ese mismo carácter irreductible, inquietante, desarraigante, que constituye el ser de cada ente o el carácter de cosa de cada cosa, a lo que alude la expresión «el dios», a saber, el dios que hay en cada cosa, el dios que en cada caso hay, en el repetido y característicamente griego motivo «en todo hay dioses» y «todo está lleno de dioses».

Esta última constatación, la referente a «el dios», nos ayuda además a entender otras cosas, entre ellas el exacto sentido de la afirmación de que es «el dios» lo que continuadamente aparta a Sócrates del *apophaínein*, no en el sentido de que lo sitúe en alguna otra parte, sino en el reiteradamente expuesto de la interna ruptura del *apophaínein*. Habíamos dicho que el rehusar la tematización, propio del *eîdos*, se cumple en el continuado fracasar de uno y el otro y el otro intento de tematización. Esto comporta algo así como la posibilidad de considerar dos momentos, ciertamente inseparables, cada uno de los cuales no tiene sentido sin el otro, los cuales se corresponden con lo que en la pregunta «¿qué es ser ...?», tal como ha venido siendo desarrollada desde el capítulo 2, eran respectivamente cada fijación de un «qué es» y el hundimiento interno, fenomenológico, de en cada caso esa misma fijación; considerado por separado, es decir, considerado tal como no es, el primer momento,

que entonces ya no sería momento, sino otro asunto, hace del *eîdos* ente, cosa, es decir, ignora el *eîdos*; eso no es la *diánoia* del símil de la línea, sino el resultado de tomar la *diánoia* por lo que ella precisamente no es, a saber, la instancia última y definitiva, lo cual no sería entonces tramo alguno de la línea, sino la ruina de la línea como tal. En todo caso, el reconocimiento de la algo así como dualidad de momentos comporta la actitud polémica frente a la posible degeneración o trivialización a que acabamos de hacer referencia, la cual es incluso algo más que posible en abstracto, pues el aspecto refutatorio, de poner de manifiesto cómo algo se hunde internamente, es esencial al tipo de saber que ha ido emergiendo de lo que vimos en los capítulos anteriores, y eso exige que haya algo que en cada momento haya de ser refutado, o, dicho de otra manera, el preguntar «¿qué es ello?» siendo «ello» el «ser ...» comporta ya el avance de una ontización del *eîdos*, avance que, ciertamente, en el saber del que aquí se trata, está para ser desbaratado en cada momento, pero que precisamente por eso tiene que en cada momento de nuevo estar. Hay, pues, una inherente polémica frente a una constantemente posible trivialización. Distinguir en la expresión los términos de la polémica es cosa que, en efecto, se hace algunas veces en diversos diálogos de Platón; el carácter metadialógico de tal tarea comporta que la postura desde la cual se polemiza y la percepción de la polémica misma (no necesariamente aquello contra lo cual se polemiza) habrán de aparecer bajo todas las marcas que en su momento vimos como posibilitantes de lo metadialógico. En el diálogo «El banquete» la adopción de una expresión para distinguir los dos términos de la inherente polémica se hace precisamente a partir de la noción «el dios» de la que venimos ocupándonos en el presente capítulo, y se hace produciendo una distinción de significado entre *theós* y *daímon*. Correspondiendo a la ontización del *eîdos*, hay una trivialización de la noción de lo divino.

El *eîdos*, si se lo considerase como ente, sería aquello cuyo «ser» consiste en no nacer ni perecer ni ser tal en un respecto y tal otra cosa en otro, y, si eso es el «ser», entonces justamente lo en principio ente, la en principio cosa, no sería, no sería cosa; entonces el asunto no sería la diferencia, la no onticidad del *eîdos*, sino que lo que habría sería un «verdaderamente ente» frente a un «sólo aparentemente ente»; sería como si en el símil de la caverna hubiese lo que ya hemos visto que no hay, a saber, un quedarse fuera. A esto corresponde la trivialización de lo divino también en el sentido de lo que sería brillante y no mísero, verdadero y no falaz, bueno y no malo. Para designar a estos dioses triviales deja ahora Platón la palabra *theós*, acogiéndose a *daímon* como designación de lo que más propiamente le interesa. Lo propio del *daímon* es precisamente la distancia o la diferencia, el «entre» (*metaxú*); con esto concierta el que precisamente para describir al *daímon* se produzcan las líneas de «El banquete» en las que se inspiró nuestra anterior mención (en este mismo capítulo) del desarraigo y la continuada pérdida del lugar, de aquel siempre-de-nuevo-en-camino que nunca conduce a morada, de él como a la vez la capacidad de en efecto estar en eso, de estar en la no estancia, de instalarse siempre de nuevo en la no instalación; el no tener calzado ni morada y dormir ante las puertas y a los bordes de los caminos como la otra cara de ser diligente, resuelto y capaz de encontrar vías (203b-204b). El carácter desarraigante aparecía, según hemos visto, como expresión de aquello que designábamos por parte de la cosa como irreductibilidad y por parte del *eîdos* como no onticidad o continuado rehusar la tematización; ambas designaciones designan lo mismo.

Para ser exactos, la citada fenomenología del desa-

el *daímon* es, pues, *éros*, y *éros* es el *daímon*. Así las cosas, el que Sócrates diga en «El banquete» (177d) que él no sabe (recuérdese el sentido griego de «saber») de ninguna otra cosa que de lo tocante a *éros* es exactamente lo mismo que el que el mismo Sócrates diga en el «Teeteto» que su saber está constituido por el no poder *apophaínein ti perí tinos*, pasaje este que ya hemos interpretado (cf. capítulo 4 y este mismo) en el sentido de la interna ruptura del *apophaínein*; lo uno es lo mismo que lo otro con independencia de que el principio rector de la abstención o distancia o ruptura en el «Teeteto» se llame *ho theós*, pues ya hemos visto que la diferencia entre las dos palabras para «el dios» no está dada, sino que es establecida por y para el texto que la establece. Sócrates es quien impulsa la pregunta «¿qué es ser ...?» en la doble condición de quien no permite decaer de la pregunta y de quien sostiene esa continuidad de la pregunta precisamente ayudando a la experiencia del hundimiento interno de cada intento de respuesta; es, pues, quien representa eso que en el presente capítulo hemos descrito como el desarraigo, que, por cierto, es lo mismo de lo que ya dijimos que está representado por la propia distancia dialógica.

Según esto, *éros* es aquello en lo que la cosa comparece o tiene lugar precisamente como cosa, en eso que hemos llamado su irreductibilidad y que es a la vez lo inquietante y desarraigante. En este contexto adquiere un especial valor interpretativo la referencia que en el capítulo 11 hicimos a lo que allí llamamos la «figura unitaria» como el carácter de aquello que de manera marcada ha de ser tomado precisamente como una cosa y que no cabe, por ejemplo, tomar como un trozo de cosa; allí mismo matizamos la relación de esa figura unitaria con el empleo de la palabra que traducimos por «alma». De todo lo dicho allí y en este mismo capítulo resulta que cosa en sentido marcado es precisamente aquello que tiene, en el sentido expuesto, una figura unitaria, diga-

mos un «alma»; es cosa en sentido marcado en cuanto que tiene marcadamente el carácter que aquí hemos descrito como la irreductibilidad, lo inquietante y lo desarraigante. Así, siendo *éros* la verdadera comparecencia o tener lugar y el verdadero reconocimiento de la cosa como cosa, se comprende que sea marcadamente a lo que tiene «alma» a lo que *éros* se refiera, o, si se prefiere decirlo así, se comprende que «amado» sea en particular aquello que tiene «alma» y que haya una particular referencia del «amor» a precisamente el «alma» de lo «amado».

13. En torno al «Parménides»

El hecho de que en el título de este capítulo aparezca el de uno de los diálogos de Platón no significa que aquí se vayan ni siquiera a esbozar las líneas de algo así como un tratamiento por separado del diálogo así titulado, lo cual rompería con el proyecto general de este libro. Lo que aquí se dirá sobre el «Parménides» sólo es inteligible desde los conceptos generales que sobre el diálogo de Platón se han elaborado en los capítulos precedentes y tiene por objeto únicamente establecer la peculiar aportación del «Parménides» a lo que esos mismos conceptos generales pretenden describir.

En algún punto del capítulo precedente ha aparecido la noción de algo así como dos momentos en el operar de ese saber que se busca y tiene lugar en el diálogo mismo; dos momentos en cuanto que el «¿qué es ser ...?» comporta algo así como un intento de tematización del «ser ...» y, a la vez, eso es justamente lo que, en efecto, siempre de nuevo ocurre, pero con el sentido de que la comparecencia del *eîdos*, esto es, el saber que se busca, consiste en el siempre de nuevo experimentado fracaso de ese siempre de nuevo reiterado intento. Los dos momentos no sólo no son separables, sino que ni siquiera ocupan en manera alguna, ni en exclusiva ni prioritariamente, uno de ellos alguna parte y el otro

alguna otra de la obra, o de parte de la obra, de Platón. En particular, no hay nada del tipo de que cierta fase cronológica se caracterizase por un mayor peso de uno u otro de los dos momentos. Si, limitando las constataciones de hechos externos a un mínimo admitido por prácticamente todo el mundo, asumimos por de pronto que el bloque al que pertenecen «Lisis», «Laques» y «Eutifrón» es anterior en conjunto al ejemplificable por «La república», «El banquete» y «Fedro» y contemplamos esto con los conceptos interpretativos presentados hasta aquí, encontramos ciertamente una diferencia relevante, pero no concerniente al diálogo y a la distancia dialógica, esto es, no tocante a lo dialógico mismo; la diferencia está, en cambio, en que en el segundo bloque de diálogos se desarrolla, complica y combina todo eso que hemos llamado los sobredistanciamientos intradialógicos, expresión, como vimos, de lo metadialógico. Una diferenciación que, en cambio, sí tenga algo que ver con los dos momentos cuyo recuerdo abrió este capítulo, podemos encontrarla a través del hecho de que en algún diálogo desempeñe un papel estructural la presentación de cómo sería el primer momento, el del intento de tematización del *eîdos*, por así decir abandonado a sí mismo; sigue sin haber en esto predominio alguno de un momento o del otro, pues ese primer momento abandonado a sí mismo lo es precisamente para que él mismo se rompa, es decir, por mor del segundo momento; pero no deja de ser cierto que ello comporta una transitoria individuación del primer momento, concretada incluso en una significativa figura. Esto no es ni mucho menos toda la peculiaridad del diálogo «Parménides», pero es quizá una manera de entrar a considerar tal peculiaridad; veamos si lo es y, en caso afirmativo, qué es lo que tal peculiaridad nos enseña sobre el diálogo de Platón en general.

La figura en la que el primer momento, abandonado a sí mismo, se individualiza es la que, de acuerdo con todo

lo hasta aquí expuesto, tiene que ser; es Sócrates sin el *daímon*, es, pues, la futura partera mientras todavía no es partera porque todavía está en edad de parir, en suma: Sócrates joven. En consecuencia, el preguntante no podrá ser el de otras veces; explicar el sentido de que para este papel se elija a Parménides requiere un inciso.

Cuando en el capítulo 10, en referencia a un tramo del libro X de «La república», encontrábamos a «Homero» en conexión con los «sofistas», no hacíamos sino percibir un cierto lado o perspectiva de algo que asoma con cierta frecuencia en los diálogos de Platón como la tradición de un antiguo saber. Donde la descripción de contenido de ese saber es más pregnante es en la vigorosa (y, en parte, reivindicatoria) caracterización de la figura de Protágoras en el «Teeteto», pero el mismo saber, y atribuido aproximadamente a los mismos, aparece también en el «Crátilo» y en otras partes. Ese saber se atribuye en una u otra manera a todos los antiguos sabios «excepto Parménides» (así literalmente en «Teeteto» 152e), pero a quienes más en particular se atribuye es a Homero, Heráclito y, como último gran representante, Protágoras. De lo que en verdad se trata es de la polémica de Platón a propósito de (y sólo en cierta manera contra) el saber a secas, el saber sin especificación de ámbito, aquel saber (o cierta interpretación de él) que lo sería del juego que siempre ya se está jugando. Hemos expuesto (capítulo 10) cómo la palabra *sophistés* llega a significar el detentador de esa pretensión de saber y cómo, en una todavía ulterior especialización, ya dependiente de la propia obra de Platón, lo que esa palabra llega a designar es la interpretación de ese saber que Platón encuentra en aquellos de sus contemporáneos que lo pretenden, es decir, aquella interpretación según la cual ese saber sería él mismo un saber de cosas, de ente. De esto ya hemos hablado, pero ahora nos toca dejar claro que tal interpretación de ese saber afecta no sólo a cómo se entiende el saber, sino también a cómo

se entienden las cosas. En efecto, si ha de haber un saber que sea uno y el mismo para todo y, a la vez, ese saber ha de ser un saber de cosas, de ente, entonces lo ente mismo, las cosas, ha de ser uno-todo, pero precisamente uno-todo de cosa, de ente, uno-todo óntico; ahora bien, esto significa la abolición de la diferencia, del discernimiento, de la determinación, de la fijeza en general, lo cual es en definitiva algo así como abolición de lo ente mismo, pues ser es delimitación, determinación, ser esto y no aquello; propiamente, nada «es», todo fluye, cualquier fijación está ya de antemano desprestigiada. Todo «es ...» o «no es ...» conlleva o reclama un «¿qué es ser ...?», algo así como un criterio del «ser ...»; ya sabemos que en Platón la pregunta por el criterio, la pregunta «¿qué es ser ...?», se efectúa en su mismo continuado interno fracaso, cada fijación se hunde, etc.. En el personaje del que hablamos, en cambio, la fijación no tiene ocasión de hundirse, porque está descalificada de antemano y de manera general, y, por lo mismo, sólo fracasan los tontos, los que algo habían creído. No es que el criterio sólo comparezca en el continuado fracaso interno de su mismo comparecer, sino sencillamente que no hay criterio, y esto es lo que dice la frase del «hombre medida» de Protágoras, de la cual, para quien desde nuestra contemporaneidad pretende entenderla, no basta en manera alguna a estas alturas decir que expresa identidad entre «aparecer» y «ser», pues, en cierto sentido que ya hemos expuesto, algo que nosotros podemos entender por tal identidad es supuesto por todo hablante griego (cf. capítulo 1); la noción de «aparecer» reclama un criterio en la misma medida en que lo reclama la noción de ser: en qué consiste el que algo «aparezca como ...», qué exigimos para reconocer que «parece oro»; y lo que tiene de especial la frase de Protágoras es que expresa un sentido de «aparecer», y, por lo tanto, también de «ser», que se define como tal polémicamente por el rechazo global de cualquier pretensión de un criterio.

Dado que en esa historia Protágoras aparece no como uno más de los «antiguos sabios», sino como el representante serio de aquello coetáneo para cuya caracterización se construye esa tradición, puede ser una cuestión interesante, aunque no la vayamos a tratar aquí, la de hasta qué punto el perfil de Protágoras que encontramos en el «Teeteto» pudiera transmitir algo que en efecto haya sido Protágoras de Abdera. En cambio, ni siquiera podría ser una cuestión seria la de si la mención de Heráclito dentro de la misma tropa podría proporcionar una guía para entender las palabras de Heráclito, y, de no ser por cosas (posteriores a Platón) de nuestra historia cultural, no debería resultar chocante la exclusión de tal posibilidad, toda vez que nadie, que sepamos, defiende ese modelo como orientación para la lectura de Homero, por más que éste aparezca a la cabeza de la lista. Más aún: si en el caso de Homero ya hemos indicado que ni siquiera podemos asumir que eso sea la experiencia que Platón tiene de los poemas, sino que hay que contar con todo lo dicho sobre la ambigüedad esencial al diálogo, etc., consideraciones no muy diferentes podrían hacerse a propósito de Heráclito.

Sin embargo, de todo cuanto hemos dicho se sigue que el modelo de «antigua sabiduría» expuesto representa en efecto algo frente a lo cual no este o aquel decir dentro del diálogo, sino el diálogo mismo como tal, es polémica; por lo tanto, algo que en efecto hay, y precisamente en la época de Platón y en su entorno. Ahora bien, esa pretensión de un saber que sería uno y el mismo para todo porque lo sería del juego mismo que siempre ya se está jugando, cualquiera que sea el modo en que a finales del siglo V se haya autointerpretado o reinterpretado, no puede haber surgido de otra parte que de lo que hasta aquí hemos venido describiendo como la cuestión de en qué consiste el haber o en qué consiste ser, a diferencia de las cuestiones de qué cosas hay o qué cosas son y qué son esas cosas; pues sólo de ahí puede surgir la

exigencia de algo así como «uno solo y lo mismo para todo», aunque luego esa exigencia se autointerprete y reinterprete como la de un uno-todo de lo ente, de un uno-todo óntico. Así, pues, como polémica contra esa situación en la que el saber uno es saber de ente y, por lo tanto, el uno es el uno-todo de lo ente, con las consecuencias que hemos visto a propósito del modelo de la «antigua sabiduría», el diálogo de Platón es reivindicación del sentido original de la pregunta una, de la pregunta de en qué consiste el haber o en qué consiste ser, como diferencia frente a toda pregunta de qué cosas hay o qué cosas son y qué son esas cosas; por eso el diálogo es interno fracaso, ruptura con o distancia frente a aquello en lo que en todo caso ya se está, desarraigo.

Una vez establecido que la pregunta tal como se la encuentra en el modelo de la «antigua sabiduría» sólo es posible como autointerpretación y reinterpretación en cierto modo secundaria, el viraje que esto parece postular lo encontramos, por ejemplo, confrontando lo que sabemos de Parménides con lo que sabemos de Zenón de Elea, comparación que, en lo concerniente a ciertas palabras, incluye comparar lo que ellas son como palabras de la lengua con lo que llegan a ser en un estatuto más próximo al de términos de escuela. Ya hemos visto cómo la palabra *dóxa* en sí misma significa el discernimiento óntico, el que esto es esto y aquello es aquello y lo otro es lo otro; la diosa del poema de Parménides advierte al poeta en el sentido de que el discernimiento óntico siempre ya ha dejado atrás aquello uno y lo mismo que hay en que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, etc.; esto es algo completamente distinto de refutar la *dóxa* y afirmar que lo que verdaderamente hay es una sola cosa, como, por lo que sabemos, parece hacer Zenón. Correlativamente, ya hemos dicho que en la lengua misma *tò ón* no es «lo ente» o «lo que hay», es decir, no lo es por la gramática, pero puede pasar a serlo por el hecho de que la cuestión en algún momento expresa-

da en esa palabra se autointerprete y reinterprete como cuestión de lo ente o de lo que hay. En el propio Zenón está, pues, ya iniciado el viraje que, cuando se haya llegado a la Sofística, habrá dado los resultados que hemos visto. Por otra parte, que la pregunta de en qué consiste el haber o en qué consiste el ser estuviese todavía sin autointerpretarse y reinterpretarse como cuestión de lo ente, ocurría no sólo en Parménides, sino también en Heráclito. De hecho la aparente diferencia en el nivel de reconocimiento de esta peculiaridad en uno y otro de ambos pensadores dentro del diálogo de Platón se limita al papel que se hace desempeñar a la figura y el nombre de Parménides; en todo lo que son atribuciones expresas, la versión que aparece de Parménides responde al estereotipo «Elea» y para ella es válido lo que hemos dicho acerca de cómo hay que tomar la de Heráclito; el que sobre la base de este empleo de las figuras por Platón la posteridad haya establecido la contraposición Heráclito-Parménides no sólo deja sin valor historiográfico esta contraposición, sino que perturba la lectura de Platón al ignorar el carácter de su texto. A decir verdad, ni siquiera hubiera sido imposible que, con el mismo significado que de hecho tiene en el diálogo de Platón, el modelo de la «antigua sabiduría» se hubiese construido desde el motivo «eleático», estableciéndose entonces la distancia de otra manera. Ahora bien, una vez que Platón opta por construir ese modelo desde el motivo «heraclíteo» y por significar la distancia en la figura de Parménides, a quien, por otra parte, en cuanto al fondo no tiene mayor interés en distinguir bien de Zenón, tal opción, dado que la distancia no se marca en contenidos, sino en el manejo de la figura, comporta ubicar la noticia de contenido de Parménides, y por ende la de Zenón, en una cierta ambigüedad: Zenón habría escrito su escrito siendo joven, el texto «robado», etc., y Parménides mismo no asume en momento alguno la defensa de lo que estereotípicamente se le atribuye y se le seguirá atribuyendo.

Señalábamos como una peculiaridad del «Parménides» el hecho de que en un cierto tramo de él se encuentre como individualizado eso que nosotros, también muy transitoriamente, al comienzo de este capítulo y alguna otra vez hemos llamado el primer momento de la cuestión del *eîdos*. Se indicó ya la pertinencia de la figura en la que fugazmente se representa ese primer momento; y hemos hecho un inciso para sugerir que el rechazo de hacer de la cuestión del ser cuestión de lo ente aparece en la figura de Parménides, no en general, pero sí en este diálogo, y sólo en la figura misma, no en la noticia, y obligando ello a una cierta ambigüedad de la caracterización, pues hay contradicción entre el significado de la figura y la siempre estereotípica noticia. Nos corresponde ahora señalar otra peculiaridad del diálogo «Parménides» y examinar su posible relación con la hasta aquí reseñada. El hasta aquí considerado tramo, casi inicial, en el que Sócrates joven resultaba refutado por Parménides da paso a un desarrollo que es una especie de sistematización de lo que en su momento habíamos descrito como la substancia del proceder dialógico: se establece o fija o tematiza una cierta determinación de aquellas que encontrábamos como las siempre ya supuestas, y se presencia el hundimiento interno de la tematización; esto se hace con la novedad de buscar una cierta exhaustividad y sistematicidad, de intentar, una vez dada la determinación en cuestión, agotar las posibilidades; a una con ello, la distancia dialógica se mantiene ahora con un carácter también fijo y sistemático, como algo que, en efecto, hay que mantener y sin lo cual todo sería falso, pero que ya no hay que ir conquistando a cada paso. Ahora bien, a este respecto la peculiaridad en la que en primer término queremos insistir es que en este diálogo no hay distanciamientos intradialógicos, al menos no lo que hasta aquí hemos descrito como tales; y, dado que tales distanciamientos constituían la marca de lo que hemos llamado lo metadialógico, hemos de preguntarnos si es que de

alguna manera se ha recuperado la situación anterior al bloque de diálogos que habíamos ejemplificado con «La república», «El banquete» y «Fedro» y si, en detrimento de lo metadialógico, vuelve ahora a ser lo lisa y llanamente dialógico lo que importa. A decir verdad, no es del todo así, pero lo importante es ver en qué consiste ello. No hay, ciertamente, sobredistanciamientos intradialógicos, pero sí otro tipo de distanciamiento que se sobreañade a la distancia dialógica; el nuevo sobredistanciamiento difiere del intradialógico en que no tiene lugar exactamente dentro del diálogo, sino, por así decir, por fuera del mismo, situando la totalidad de él no en una distancia cualquiera, sino precisamente en una lejanía fija, a la cual se accede a través de un elemento neutro, ajeno e inmovilizante. El diálogo, que ha tenido lugar hace mucho tiempo, llega, a quienes actualmente lo oyen, mediante el hecho de que alguna vez alguien, por su interés en oírlo de otro que a su vez había asistido a él, llegó hasta fijarlo en la memoria y todavía no lo ha olvidado, pero sólo lo recuerda por así decir mecánicamente, pues entretanto ha dejado de ocuparse de esas cosas y lo que ahora le importa son los caballos. Esta concreción de la segunda peculiaridad del «Parménides» tiene la virtud de llamarnos inmediatamente la atención sobre el hecho de que tal rasgo estructural es también característico de otros tres diálogos, los cuales, además, son generalmente considerados como siguientes cronológicamente al «Parménides»; son «Teeteto», «El sofista» y «El político»; en ellos el diálogo, después de haber tenido lugar, a través de la memoria de alguien ha sido fijado por escrito y ahora, tiempo después, es leído en voz alta por un esclavo; esta escena introductoria del «Teeteto» introduce la secuencia de los tres diálogos. Hay, pues, en los cuatro diálogos un sobredistanciamiento, un distanciamiento que se sobreañade a la mera distancia dialógica, sólo que no es intradialógico, sino predialógico o peridialógico, es decir, no se produce dentro del diálogo, sino que lo

envuelve, de manera que no es que algo se distancie con respecto al diálogo, sino que es el diálogo mismo lo que resulta distanciado. El sobredistanciamiento, señal, en principio, de lo metadialógico, envuelve aquí el diálogo mismo, el cual, por otra parte, se motiva y desarrolla de un modo, en diversos grados, más explícitamente buscado y metódico, menos espontáneo y gracioso, que allí donde todo esto no ocurre. Ello concierta con que las determinaciones sobre las cuales se produce ahora el diálogo, es decir, «uno» en «Parménides», «saber» en «Teeteto», «ser» en «El sofista», las determinaciones para las cuales se produce el intento de tematización que continuadamente fracasa, tienen en estos diálogos un carácter peculiar; sigue tratándose, ciertamente, de nombres de la *areté*; cualquiera que haya seguido nuestra exposición hasta aquí habrá visto que lo son, pero precisamente lo habrá visto porque hemos estado hablando del diálogo de Platón; es decir, son nombres de la *areté*, pero lo son no con la evidencia prefenomenológica con que lo son la valentía o (de otra manera) la justicia, sino con evidencia intrafenomenológica; lo son en virtud de lo que en el diálogo acontece y no sin ello. Así, pues, en la adopción como nombres de la *areté* de las palabras que ahora se adoptan como tales nombres, en la de «uno» o «saber» o «ser», hay ya metadiálogo; por eso la señal de lo metadialógico, el sobredistanciamiento, no es aquí intradialógica, sino que se sitúa envolventemente con respecto al diálogo, sobredistanciando el diálogo mismo; ello, por otra parte, concuerda con que ya el modo en el que se llega a poner la determinación clave tiene el carácter de una discusión sobre lo que hemos visto que está en juego en el diálogo como tal: discusión sobre los *eíde* en el «Parménides», símil de la partera en el «Teeteto».

Si a propósito de «La república» habíamos dicho en su momento que la elección del nombre de la *areté* para aquel diálogo comportaba lo que entonces describimos como una cierta vocación metadialógica, del «Parménides» acabamos

de decir que en la elección del nombre de la *areté* hay no ya una vocación metadialógica, sino sencillamente metadiálogo, y que por eso el sobredistanciamiento es ahora peridialógico, con ausencia, en cambio, de los intradialógicos. Ello comporta una modificación en el carácter de lo dialógico mismo, pues todo lo dicho significa que, cuando se llega a lo que en este diálogo corresponde a lo que desde el comienzo de la obra de Platón es lo dialógico *sensu stricto*, se llega, por así decir, sabiendo ya qué es eso; el diálogo no se produce de manera inmediata, sino en el marco de la decisión de que se produzca y de la caracterización de qué es eso que ha de producirse. De ahí el antes mencionado carácter sistemático del diálogo y de la distancia dialógica misma, la cual, a partir del punto al que acabamos de referirnos, funciona como algo simplemente fijo, como algo ciertamente esencial, pero que ya no hay que luchar por mantener.

Lo que acabamos de decir sobre el carácter que ahora tiene lo dialógico *sensu stricto* no puede dejar de tener consecuencias sobre las fórmulas mismas que constituyen el contenido del diálogo. Ahora la *hupóthesis* ya no sólo queda de manifiesto como tal en el curso del diálogo, ni siquiera sólo ocurre que además sea incluso expresamente caracterizada como tal en un rasgo metadialógico dentro del diálogo; ahora la *hupóthesis*, y precisamente tomada como tal, es desde el principio lo que hay que hacer, y desde el principio se sabe que hay que hacerlo de manera continuada y en cada caso exhaustiva. Por eso mismo, no es preciso (y, por lo tanto, no tendría sentido) desencadenar la *hupóthesis* mediante una pregunta formulable ante cualquier decir «sabio», como es, cuando alguien ha dicho que algo «es A», la pregunta «¿qué es ser A?», pregunta, como sabemos, en último término siempre referida a un «ser A» que es un nombre de la *areté*; ahora la *hupóthesis* no tiene que ser desencadenada, porque desde el principio se sabe y se dice que ella es justamente lo que una y otra vez tiene que ocu-

rrir; ya no hace falta, pues, la pregunta «¿qué es ser ...?»; lo que esa pregunta pretendía poner en marcha, a saber, el «ser ... es ...», la posición o tematización, la *hupóthesis*, ahora ya no tiene que ser puesto en marcha por algo, sino que se efectúa directamente; no se pregunta «qué es ser uno» o «qué es unidad» o «qué es 'uno'», sino que directamente se pone «unidad» o «uno», es decir, se empieza por «unidad es» o «'uno' es», o, para ser exactos, dado que se trata de ver qué se sigue de esa posición, por «si unidad es, entonces ...» o «si 'uno' es, entonces ...», lo cual comporta empezar también por «si unidad no es, entonces ...» o «si 'uno' no es, entonces ...». El fondo de la cuestión, ciertamente, no ha cambiado, pues aquello de lo que se trata, aquello en lo que consiste el saber que se busca, sigue siendo el presenciar el interno hundimiento de cada una de esas posiciones, no el llegar a la conclusión de que se hunden, sino pasar con todo el preciso detalle por ese hundimiento, y ello de todas las maneras posibles: ver qué pasa «si 'uno' es» y qué pasa «si 'uno' no es», qué pasa, en el uno y el otro caso, tanto por lo que se refiere a «uno» como por lo que se refiere a lo demás, a lo otro que «uno»; ver eso para ver cómo, tanto en el uno como en el otro caso, y tanto por lo que se refiere a lo uno como por lo que se refiere a lo otro, todo ocurre y nada ocurre, lo cual, como conclusión, sería la noche en la que todos los gatos son pardos, pero no lo es, porque no se trata aquí de conclusión alguna, sino de seguir detalladamente la marcha, la cual es en todos y cada uno de sus momentos estricta determinación, lo contrario de la noche en la que todos los gatos son pardos.

14. Observaciones finales

Aunque en lo anterior nos hayamos ocupado bastante poco de eso que pudiéramos llamar el cliché «Platón» en la historia de la cultura (y en cierto modo en la historia de la filosofía), alusiones no han faltado a que ese cliché, incluso en sus formas respetables (pues de las otras sencillamente no hablamos), tiene su origen en lo que de manera muy provisional hemos llamado «necesidades de otras épocas», es decir, en todo caso no en Platón. A lo que (en cierto modo tautológicamente) Platón y lo que con él va «no es ajeno» (expresión autodenunciatoria de la trivialidad) es a que hayan de tener lugar esas «otras épocas» y sus «necesidades», pero sí tanto a las necesidades en cuestión como a las fórmulas, culturalmente llamadas «platónicas», con las que esas necesidades se expresan y, lo que es lo mismo, se afrontan. Dado que el estudio de estas conexiones pertenece a investigaciones distintas de la presente, lo poco que al respecto digamos aquí no podrá tener otra intención que la de evitar que incluso en otros aspectos nuestra propia exposición se preste en medida mayor que la inevitable a malentendidos.

Cuando en capítulos anteriores ha aparecido la posibilidad de considerar en cierta manera por separado lo que alguna vez hemos llamado el «primer momento» de

la cuestión del *eîdos*, a saber, la pretensión de tematizar el *eîdos*, la pretensión «ser ... es ...», esa posibilidad ha aparecido con una connotación que puede hacer momentáneamente útil el atribuir al cliché «Platón» un origen en que ese «momento» deje de ser momento para convertirse en lo que hay; en efecto, allí se ha visto que, si el *eîdos* «es», entonces lo que no «es» es la cosa, que, en el sentido en que el *eîdos* «es», la cosa no «es». Ahora bien, esa posibilidad, ciertamente ajena a Platón mismo, de quedarse en el «primer momento», solamente ayuda a describir el ulterior cliché; lo que no hace es aclarar su sentido, pues precisamente sólo un cambio radical de cuestiones y de pretensiones puede hacer que tenga sentido quedarse en el primer momento. Lo que la posición central del primer momento produce es, en efecto, como acabamos de recordar, una inconsistencia de las cosas, y esto es lo contrario de lo que pretendía Platón, para quien la radical alteridad del *eîdos* significa precisamente aquella no tematizabilidad (del *eîdos*) que en capítulos anteriores hemos identificado con la irreductibilidad (es decir, la consistencia) no ya del *eîdos*, sino precisamente de la cosa, de cada cosa, irreductibilidad que, según dijimos, constituye el carácter mismo de cosa o de ente. Hay, pues, un viraje esencial entre la situación a la que pertenece Platón (a la cual pertenece también en este aspecto Aristóteles) y aquella otra en la cual de lo que se trata es de dar expresión a una especie de general inconsistencia de las cosas, incluso si ese dar expresión es en el fondo, como ciertamente es en los más grandes pensadores de la ulterior situación, el modo de sin embargo y con todo reconocer a las cosas una cierta consistencia, términos estos que no podrían ser en modo alguno los que constituyesen el problema de Platón o de Aristóteles. Acerca de cuál es y cómo se gesta la ulterior situación, han surgido, en lo expuesto en capítulos anteriores, algunas indicaciones; por ejemplo, cuando se habló de si la distancia, el «entre», es lo primero o, por

el contrario, se piensa como delimitación advenida sobre la base del horizonte o continuo que siempre sigue; en efecto, el que lo básico sea la exigencia del continuo significa que toda distancia, todo límite, en definitiva, pues, todo contenido, toda cosa, es advenido, accidental, contingente. Ya entonces indicamos (capítulo 9) que la exigencia del continuo, o el tránsito de la distancia a que se la piense como advenida sobre la base del continuo, radica en el hecho mismo de que la distancia se haga problema, de que se vuelva relevante, y en esto reside en cierto aspecto el mencionado «no ser ajenos» Platón y Aristóteles al vuelco, pero en ellos el continuo sólo aparece precisamente como el resultado de cierto vuelco, no como exigencia obvia, y el vuelco sólo aparece precisamente como algo que ocurre por el hecho de que la distancia se vuelve problema, se hace asunto, de manera que tanto Platón como Aristóteles todavía pertenecen de lleno a la situación de partida, si bien al momento, que es con matices toda la Grecia arcaica y clásica, en que esa situación de partida, por así decir, se nota, se hace relevante, lo cual, en efecto, comportará, como hemos dicho, el vuelco. El «filo de la navaja» que de este modo postulamos como ubicación de la Grecia arcaica y clásica y en último término de Platón y Aristóteles es el mismo que en su momento veíamos a propósito de la articulación apofántica y el enunciado. Tal identidad ha quedado ya suficientemente indicada en lo que se refiere a la relación entre relevancia y pérdida en ambos casos; en cuanto a que también es el mismo el contenido, ya se exprese en los términos de distancia y continuo o en los de articulación apofántica y enunciado, ilústrese la identidad con la siguiente consideración: el propio *ti katá tinos* o *ti perí tinos* todavía es, como los demás recursos de la lengua griega de los que se echa mano para referirse al juego que siempre ya se está jugando, mención de la distancia o el «entre», aunque lo sea de diferente manera en Platón que en Aristóteles; el «algo de algo» es de algu-

na manera un «de algo a algo», un «llegar a ser», en Aristóteles básicamente en el modo del brotar o producirse o ser producido, en Platón más bien, básicamente, en el del aparecer de algo en el uso de ello. En cambio, cuando lo que hay no es ya la articulación apofántica, sino el enunciado, en el sentido que a este viraje hemos dado en capítulos precedentes, entonces en el significado mismo del «es» ya no hay la distancia o el «entre», ya sólo queda el instante o el punto.

Así, pues, el cliché «Platón» tiene su origen en una situación resultante posterior a Platón y a Aristóteles, situación que comporta algo así como una inconsistencia general de las cosas, esto es, de lo ente, y, lo que es lo mismo, el situar, por así decir, lo verdaderamente ente más allá de lo ente o de las cosas, misión a la cual se presta un falseamiento de lo que hemos llamado el «primer momento» de la cuestión del *eîdos* por cuanto en ese momento se aplica el «es ...» a algo que no es «esto», que no es la cosa, y por cuanto el «es ...», por el hecho de ser así aplicado, adquiere un sentido en el cual la cosa no «es ...»; nace así lo que «platónicos» y «antiplatónicos» de todos los tiempos han estado de acuerdo en atribuir a «Platón», a saber, la consabida «doctrina de los *eíde*» o «doctrina de las ideas», de la que, salvo para marcar la distancia frente a ese «Platón», en un trabajo sobre Platón mismo no habría ni por qué hablar. No se piense, sin embargo, que con esto estamos restringiendo lo dicho del origen y carácter del cliché «Platón» a una referencia exclusiva, al menos en lo que toca al «platonismo» helenístico, a la corriente «dogmática» o «doctrinal» de él. En el fondo la corriente «escéptica» queda incluida en la referencia; independientemente de lo que significa la palabra *sképsis* como tal palabra y al margen de corrientes históricamente dadas, lo que en este libro hemos dicho no está ni más ni menos cerca de la interpretación «escéptica» de Platón que de la interpretación «dogmática». La presencia de un «escepticismo» en la Academia

helenística puede a lo sumo acreditar que la lectura de Platón no era entonces todavía tan obvia como, en sus rasgos básicos, lo será algún tiempo después; pero no queda fuera del mismo diagnóstico fundamental válido para el «dogmatismo» «platónico»; el escepticismo como corriente (cosa distinta de la *sképsis*) no hace sino llevar consecuentemente adelante el carácter de «allá» de la consistencia en cuanto que el verdadero significado de tal carácter no es sino la inconsistencia de cada «acá», esto es, de cada (presunta) cosa, de cada (presunto) contenido.

En todo caso, un problema que difícilmente puede obviarse, aunque tampoco tratarse aquí, y que no queda resuelto con las consideraciones precedentes, reside en que cierta caracterización de Platón como el autor de la «doctrina de los *eíde*» o «doctrina de las ideas» aparece asociada incluso con la manera en que ha llegado a nosotros la crítica del propio Aristóteles a Platón. Cuál sea en detalle el sentido, cuál el contexto, cuál el verdadero referente, etc. de los textos de Aristóteles con los que se documenta dicha crítica, es investigación aparte, que requeriría un marco propio. Aun así, no podemos dejar de señalar de algún modo hacia la cuestión de cuáles pudieran ser los rasgos del pensamiento de Platón, tal como lo hemos interpretado, a los que pudiera referirse algo que, en efecto, a través de unos u otros prismas haya podido llegar hasta nosotros como la crítica de Aristóteles, es decir, como una crítica hecha desde aquel mismo «filo de la navaja», a una «doctrina de los *eíde*», o, quizá más exactamente, qué es lo que en una de las dos maneras de hacerse presente el «filo de la navaja» pudo verse desde la otra como una «doctrina de los *eíde*». Nos limitaremos a hacer notar cómo en lo dicho hasta aquí por nosotros hay ya algunas indicaciones al respecto.

Ocurre que para Platón, según hemos expuesto, es ya cuestión del *eîdos* y, por lo tanto, ontología el intento de describir el *eîdos* A o el *eîdos* B o el *eîdos* C. Ya sabe-

mos que la cuestión del *eîdos* aparece siempre, en cada diálogo de Platón, en definitiva referida a uno u otro de aquellos *eíde* que hemos caracterizado como «los nombres de la *areté*», pero también hemos expuesto por qué ello es así, es decir, de qué manera el examen de cualquier *eîdos*, esto es, el del *eîdos* A o el *eîdos* B o el *eîdos* C, remite siempre —y en ello muestra su carácter precisamente ontológico— a uno u otro de aquellos *eíde* siempre ya supuestos o «nombres de la *areté*». Así, pues, el problema ontológico es ciertamente, por de pronto, el de describir, por lo que se refiere al zapato, en qué consiste su «ser zapato» y, por lo que se refiere a la tiza, en qué consiste su «ser tiza» y, por lo que se refiere al pescador de caña, en qué consiste su «ser pescador de caña»; otra cosa es que la *dihaíresis*, o su versión «hacia arriba», la *súnopsis*, ponga de manifiesto que ser pescador de caña implica ser «sabio» (*tekhnítes*) o que ser zapato o ser tiza implican lo que quizá debamos llamar algo así como ser «útil» o ser «apto», de manera que nos vemos llevados —y en ello justamente se manifiesta el carácter ontológico del problema de partida— hasta *eíde*, como «sabio» o «útil» o «apto», que son eso que hemos llamado «nombres de la *areté*», pero ello no hace sino confirmar el carácter efectivamente ontológico de la pregunta por el *eîdos* zapato, por el *eîdos* tiza, etc.; es decir: se trata en efecto de «los *eíde*», de este y aquel y el otro *eîdos*; hay, en este sentido, algo así como una «doctrina de los *eíde*», aunque en nada se parezca al ulterior cliché. A este tipo de pluralidad la unidad que corresponde es la de un cierto siempre de nuevo lo mismo; no, desde luego, la de un género supremo en el sentido de una cúspide única de la *dihaíresis*, pues la *dihaíresis* sólo funciona con éxito en el trayecto entre un nombre de la *areté* y un *eîdos* particular, sino en el sentido de que con cada nombre de la *areté* ocurre en todo caso lo mismo, a saber, lo que hemos dicho que es el diálogo. El tipo de pluralidad y el correspondiente tipo de unidad que acabamos de describir son

ciertamente de aquellos que Aristóteles gusta de problematizar. Para decirlo sin entrar aquí en una discusión interpretativa que esté fuera del campo de la presente investigación, digamos que en Aristóteles el que «ser» sea «ser ...», el que «ser» sea para el zapato «ser zapato» y para el olivo «ser olivo», tiene que ser compatible con que el problema ontológico resida precisamente en el verbo cópula y no en «...»; consiguientemente, el tipo de pluralidad del problema ontológico que Aristóteles reconoce es el de la que en el capítulo 3 hemos caracterizado como no de tipos de entes, sino de ámbitos de lo ente; allí mismo hemos indicado también por qué ese tipo de pluralidad, reconocido por Aristóteles, no puede en cambio funcionar en Platón; y, teniendo en cuenta lo que ahora hemos dicho de la coherencia entre el tipo de pluralidad y el tipo de unidad reconocido por Platón, se entiende que también opere en cierta manera contra Platón la preocupación de Aristóteles por evitar que la unidad del «ser» se parezca de algún modo a la de un género supremo único. Así, por ejemplo, la negativa de Aristóteles, frente a Platón, a plantear el problema de la conducta como problema del «bien» a secas y en general, su exigencia de buscar una noción de «bien» específica para la cuestión de la conducta, encarna a la vez el rechazo de una pretensión ontológico-general que pudiera parecerse a la de un género supremo único y la reivindicación de una pluralidad que no lo sea de tipos de ente, sino de ámbitos de lo ente, concretamente en este caso la reivindicación de la especificidad ontológica de *tà prohairései ónta*, especificidad de la que, sin embargo, ya hemos dicho por qué no puede funcionar en Platón.

En todo caso, la crítica de Aristóteles, incluso si está dirigida contra algo así como un «de los *eíde*», en ningún modo puede estarlo contra nada que se parezca al cliché (helenístico y posterior) «doctrina de los *eíde*» o «doctrina de las ideas», y la evidente necesidad de tomar

en serio el problema de la actitud de Aristóteles ante Platón en ningún modo opera en el sentido de dar alguna credibilidad a aquel cliché; tanto más cuanto que del mismo viraje que la génesis de él forma parte también el hecho (aludido por nosotros en nota al capítulo 3) de la pérdida de sentido para la problemática del propio Aristóteles.

Bibliografía

1. Sobre gramática griega:

SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik*; Erster Band, Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion (1934-39), 3. Auflage, München 1953; Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik, mit A. Debrunner (1950), 3. Auflage, München 1966; Dritter Band, Register, v. D. J. Georgakas, 1953; Vierter Band, Stellenregister, v. S. u. Fr. Radt, 1971.

MEIER-BRÜGGER, M.: *Griechische Sprachwissenschaft*, Berlin/New York 1992 (con bibliografía).

2. Sobre léxico griego:

LIDDELL, H. G.-SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*, With a Supplement, Oxford 1968.

CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris 1968-80.

3. Sobre aspectos generales del pensar y el decir griegos relevantes en relación con el presente trabajo:

DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

– : *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

– : *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.
DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (Hay traducción castellana: Los griegos y lo irracional, Madrid 1980).
FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951.
GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, desde 1962.
HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.
JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1933-1945. (Hay traducción castellana: Paideia: los ideales de la cultura griega, México 1957 (fecha de la primera edición en un solo volumen)).
KAHN, C. H.: *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.
KURZ, D.: *AKRIBEIA, Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göppinger Akademische Beiträge, Nr. 8, Göppingen 1970.
LESKY, A.: *Geschichte der griechischen Literatur*, 2ª ed., Bern 1963 (Hay traducción castellana: Historia de la literatura griega, Madrid 1968).
NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*, 1941-1950; 2. Auflage, München 1955-1961.
SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1978.
– : *Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1982.
– : *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt a. M. 1989.
– : *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M. 1991.
SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 5. Auflage, Göttingen 1980.

4. Texto de Platón:

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900-1907 y numerosas reimpresiones.

PLATON, Oeuvres complètes, Collection des Universités de France, 1920 ss. (con traducción francesa).
– , 12 volumes, The Loeb Classical Library (con traducción inglesa).
– , Werke in acht Bänden (Texto griego y aparato crítico de Collection des Universités de France confrontado con la clásica traducción de Schleiermacher y traducción de lo que Schleiermacher no tradujo), Darmstadt 1990.

5. Obras sobre Platón:

ALLEN, R. E.: *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.
AST, F.: *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum index*, 1835-38, reimpr. 1956.
BRANDWOOD, L.: *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.
BRÖCKER, W.: *Platos Gespräche*, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1985.
CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935. (Hay traducción castellana: La teoría platónica del conocimiento, Barcelona 1982).
CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 3ª ed. London 1969-71. (Hay traducción castellana: Examen de las doctrinas de Platón, Madrid 1979).
CROSS, R. C. - WOOZLEY, H. D.: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London 1964.
DODDS, E. R.: *Plato Gorgias*. A Revised Text with an Introduction and Commentary, Oxford 1959.
EBERT, Th.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*, Berlin 1974.
FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970.
FRIEDLÄNDER, P.: *Platon*, 3. Auflage, Berlin 1964-75.
GADAMER, H. G.: *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, 2. Auflage, Hamburg 1968.
: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.

– : *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*, Heidelberg 1974.
GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1962, 2. Auflage Stuttgart 1968.
GOLDSCHMIDT, V.: *Les Dialogues de Platon*, 2ª ed., Paris 1963.
GOULD, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955.
GUNDERT, H.: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Studien zur antiken Philosophie, Band 1, Amsterdam 1971.
HEIDEGGER, M.: «Platons Lehre von der Wahrheit», 1942, actualmente en *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.
– : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931-32), Gesamtausgabe tomo 34, Frankfurt a. M. 1988.
– : *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924-25), Gesamtausgabe tomo 19, Frankfurt a. M. 1992.
IRWIN, T.: *Plato's Moral Theory. The Early an Middle Dialogues*, Oxford 1977.
KLEIN, J.: *A Commentary on Plato's Meno*, Chapell Hill 1965.
KRÄMER, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.
KRÜGER, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1939.
MARTEN, R.: *Platons Theorie der Idee*, Freiburg 1975.
MARTIN, G.: *Platons Ideenlehre*, Berlin 1973.
NATORP, P.: *Platons Ideenlehre*, 2. Auflage, Leipzig 1921.
PLACES, E. des: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, tomo 14/15 de la edición de «Oeuvres complètes» de Collection des Universités de France.
REINHARDT, K.: *Platons Mythen*, Bonn 1927 (poster. en *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 2ª ed. 1966).
ROBINSON, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, 2ª ed., Oxford 1953.
ROSS, D.: *Plato's Theory of Ideas*, 2ª ed., Oxford 1951.
RUNCIMAN, W. G.: *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.
SHOREY, P.: *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903.
STENZEL, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl. Leipzig 1931.

– : *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig 1933, 3. Aufl. Darmstadt 1959.
– : *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928 (reimpr. Hamburg 1961).
WEDBERG, A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955.
WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v.: *Platon*, 1919, (I y II; para I 5ª ed. Berlin 1959, para II 3ª ed. Berlin 1962).

6. En relación con otros autores y/o textos griegos:

Aristotelis opera, ed. I. Bekker y otros, Berlin 1831-1870. Reedición con adiciones y reconsideraciones a cargo de O. Gigon, 1960 ss.
Ediciones de los textos de Aristóteles en las colecciones Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library.
AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962. (Hay traducción castellana: El problema del ser en Aristóteles, Madrid 1974).
CHERNISS, H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944.
DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903; la 5ª edición (1934-37), que sirve de base para las ediciones posteriores, está a cargo de W. Kranz.
Elegíacos y yambógrafos arcaicos, ed. F. R. Adrados, Barcelona 1956-59.
HEIDEGGER, M.: «Vom Wesen und Begriff der PHÚSIS. Aristoteles, Physik B, 1», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.
Hesiodi carmina, rec. A. Rzach, editio stereotypa editionis tertiae (1913), Stuttgart/Leipzig 1992.
Fragmenta hesiodea, edd. R. Merkelbach et M. L. West, Oxford 1967.
Homeri opera, edd. D. B. Monro et Th. W. Allen, Oxford 1902 ss..
Pindari carmina cum fragmentis, edd. B. Snell et H. Maehler; pars I, Epinicia, 8ª ed., Leipzig 1987; pars II, Fragmenta, Indices, Leipzig 1989.

Poetae melici graeci, ed. D. Page, Oxford 1962 y reediciones.
Poetarum lesbiorun fragmenta, edd. E. Lobel et D. Page, Oxford 1955 y reediciones.
REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, Frankfurt a. M. 4ª ed. 1985.
– : *Sophokles*, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1976.
Sophoclis fabulae, ad. A. C. Pearson, Oxford 1924 y reediciones.
TUGENDHAT, E.: *TI KATA TINOS, eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München 1958.
WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik / Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970.

La cuestión que se debate en este libro es la de cómo tomar el texto de Platón. Se discute la consistencia del tipo de lectura que busca las «tesis de» Platón, poniendo de manifiesto tanto en qué consiste, para el decir general, el carácter relativamente secundario o tardío de lo enunciativo y de la prosa doctrinal, como también cuál es la peculiarísima ubicación de Platón en ese proceso. Por esta vía se investiga en qué sentido y de qué modo la marcha misma del diálogo es el verdadero contenido.

Felipe Martínez Marzoa, catedrático de la Universidad de Barcelona, es autor de trabajos hermenéuticos cuyos dos bloques de mayor peso están referidos respectivamente a la Grecia antigua y a la Modernidad.

ISTMO